

محمد علی الگرامی

شرح  
منظومة السبزواری (قدہ)  
قسم : المنطق

منشورات اعلمی فی طهران



شبكة كتب الشيعة



shiabooks.net

رابط بديل < mktba.net

محمد علي الكرامى

www.mohammedali.com

# شرح

## منظومة السبزواري (قده)

قسم : المنطق

الطبعة الثانية

منشورات الاعلى في طهران



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين ، و الصلوة على محمد  
وآله الطيبين الطاهرين و لعنة الله على اعدائهم اجمعين

## مقدمة الشارح

لقد وفقت قبل سنين متما دية خلال تدريسي لشرح منظومة السبزواري لتأليف تعلية عليها منطقا وفلسفة و ابيضت و انتظمت قسمة المنطق سنة و قد طبعت فى عدة نسخ قلائل نفدت بسرعة ، و مع المراجعة للطبع مرارا ما كنت احب طبعها وعند ما احببت لم اوفق حتى حان وقت التوفيق اذ كنت مبعدا بيد ظلمة حكومة جور الپهلوى فى خوزستان .  
— تستر — سنة ١٣٩٨ هجرية فرجعت البصر فيه كرتين تصحيحا للاغلاط المطبعية فطبعه مؤسسة الاعلمى فى طهران صانها الله عن الافات و ايدها الله لنشر آثار الاسلام .

واتضرع الى مولاى صاحب العصر ، و ابتهل لقبول هذه الخدمة و سائر خدماتنا المزجاة .

قم المشرفة — محمد على (( گرامى ))

# شرح منظومة السبزواری

قوله : ( نحمد ) لما كان شكر المنعم واجبا ولذا لك ترى العقلاء يقبحون تاركه اراد ان يشكر المنعم الحقيقي اى الرب تعالى و تقدس .  
 واختار لفظ الحمد على الشكر لعدم لزوم لفظ خاص فى الشكر فان كل ما يكون ثناء على النعمة يكون شكرا ولو بلفظ الحمد وقد ورد فى الرواية الحمد رأس الشكر .

ثم ان الحمد انما هو على الجميل الاختيارى و لو غير نعمة كما قالوا ، الا انه فى الله تبارك و تعالى اعم من ذلك فانه يطلق عليه بلحاظ صفاته الذاتية ايضا كما يقال : الحمد لله على علمه و ح فاما يكون مجازا بمعنى المدح او حمده تعالى ح باعتبار الافعال الصادرة عن الصفات الذاتية .

و اختار المتكلم مع الغير فى الحمد فقال نحمد ، اشعارا بعدم مقام لحمده وحده فنضمه الى حمد غيره ، فان يد الله مع الجماعة .  
 اشك چشم ما كى آرد در حساب آنكه كشتى راند بر خون قتيل



نوك مژگان تو از هر گوشه ای همچو من افتاده دارد صدقتیل  
قوله : ( البیان ) الظاهر ان المراد منه هو الظاهر من آیه القرآن :  
خلق الانسان علمه البیان و هو المنطق الظاهري لا الوضوح و تبين  
حقائق الاشياء كما احتمله الاشتياني قده في الحاشية ، لانه قده اقتبس  
كلامه من القرآن و القرآن لا يلائم الوضوح و تبين الاشياء الا بتكلف  
فتأمل ، فانه غير لازم في الاقتباس .

ثم النطق والبيان بمعنى التكلم بالكلمات التي لها معنى مع  
التوجه بذلك و لذلك لا يكون البغاء ذابيان الامجازا . و ايضا المراد  
هو القدرة عليه دائما لا بعض القدرة الذين يتكلمون قليلا بلاقدره على  
ازيد منه (١) و ح يكون اطلاق النطق على سائر الحيوانات مجازا نظير ما  
في سورة النمل ع ١٦ : و علمنا منطق الطير كما صرح بذلك جمع منهم  
الثعلبي و البغوي .

و لا نقول سائر الحيوانات لا يتكلمون ، بل لكل منهم لسان خاص  
يتكلم به ( كما يحتمل انهم يفهمون مقاصد هم بنحو من الاشارة ) بل نقول :  
النطق بحسب العرف و اللغة لا يطلق على تكلمهم .

و كيف كان فان البيان من اعظم النعم الالهية اذ به يكون انتقال  
العلوم نوعا فان المحاورات العلمية وغيرها انما تسهل باللفظ . و قد  
سماه الصادق (ع) الاسم الاعظم حيث قال : البيان الاسم الاعظم الذي  
(١) عنترها تا ١٧ كلمه و ميمونهاى انسان نماتا ١٠٠ كلمه صحبت ميكنند  
... و گوئی بالوضاع و حوادث ارتباط ندارد و از اينجهت بازبان  
انسان تفاوت دارد . كتاب هفته شماره ٨٧ علم سمپوتيك .

به علم كل شئ

و للبحث فى الاسم الاعظم و وجه تناسبه مع النطق مقام غير

المقام .

و قد يقال : البيان فى الحديث بمعنى وضوح الاشياء فانه المناسب

للاسم الاعظم و فيه كلام لا يسعه المقام .

قوله : ( اقتباس ) و هو فى اللغة كما فى القاموس و الاقرب اخذ

شعلة من النار من القبس بمعنى شعلة النار و فى الاصطلاح ان يضمن

الكلام شيئا من الحديث او القرآن ( او كلام آخر غيرهما ) بشرط ان لا يصرح

بكونه من ذلك الحديث او تلك الآية القرآنية . نظير ما فى مقامات

الحريرى : فلم يكن الا كالمح البصرا و هو اقرب حتى انشد و اعرب فان ما

قبل " حتى " اقتباس من سورة النمل ع ٧٧ .

قوله : ( وقارن الكتاب و الميزانا ) تدبر فى كلمات الاولياء تعرف ان

الالفاظ موضوعة للمعانى العامة و ارواح المعاننى المعمولة فى

المحاورات ! قال استادى الاكبر روحى فداه فى بعض تأليفه القيمة

المخطوطة : و هل تدبرت فى ذلك ؟ و لعمروى ان التدبر فيه من

مصاديق قوله : تفكر ساعة خير من عبادة ستين سنة ، فانه مفتاح مفاتيح

المعرفة و اصل اصول فهم الاسرار القرآنية . . . .

فراجع الروايات الواردة فى اصول الدين حيث تبين ان السميع

و البصير و اللطيف و غيرها من الاسماء و الصفات انما هى بمعناها العام

غير ما يتبادر الى ذهن العامى ، و لا يكون مجازا اذ للموضوع له فى

الحقيقة هو العام و انما يستعمل عرفا فى الخاص لانه المحتاج اليه فى

## العرف نوعا .

و فى المقام نقول : لفظ الكتاب يستعمل فى العرف بمعنى الصحيفة المكتوبة فيها بالاقلام الملونة المعمولة لكن النظر الدقيق يعطينا ان وجه تسمية تلك الصحائف كتابا ان الكاتب اظهر فيها مقاصده ولا خصوصية لقلم دون قلم ولا لنحو من الكتابة دون نحو آخر و ح فكل شئ يكون آية مراد الشخص ود لئلا عليه يكون كتابا له و بذلك يكون العالم كله كتابا لله تعالى و يسمى بالكتاب التكوينى قبال الكتاب التدوينى الذى دون بالاقلام المعمولة . و حيث ان مخلوقاته تعالى على اقسام فالكتاب التكوينى ينقسم على طبقها و سيأتى شرحها انشاء الله تعالى .

و نقول على الاجمال يسمى العالم كله كتابا تكوينيا آفاقيا و خصوص الموجودات المجردة عن المادة كتابا تكوينيا نفسيا كذا قيل ولكن يظهر من بعضهم ان النفسى هو الانسان فقط و يؤيده ايضا ان ما خذهم فى هذا التقسيم هو القرآن و النفس فى الآية الآتية هو الانسان و ايضا جعل الجبروت فى كلماتهم من اقسام الآفاقى مع انها من المجردات و قد صرح المصنف قده فى بعض عبائر فلسفته ( منها ص ٣٠٨ ) بكون النفسى هو الانسان .

و وجه التسمية ان الآفاق جمع الافق و هو بمعنى مطلع الشمس (اولا زمه) و كل موجود يكون افق شمس الحق تعالى و مطلعته و مظهره و مجلاه ، و وجه تسمية الثانى بالنفسى ظاهر لكونها ذات نفس و روح .

و قد تبعوا القرآن الكريم فى هذه التسمية حيث قال تعالى : سَنُرِيهِمْ

آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ

و قد یسمون الاول کتابا فرقا نیا و تفصیلا نظرا الی بسطها و الثانی  
کتابا قرآنیا و اجمالی نظرا الی تعبیه کمالات سائر الموجودات فیها علی  
الاجمال و لذلك قد یسمى العالم الصغیر قبال العالم الاکبر و هو  
العالم کله .

و اطلاق الکتاب علی ما ذکرنا من الموجودات التکوینیة الافاقیة و  
الانفسیة کثیر فی ادبیات العرب و العجم .

قال مولینا الامیر علیہ السلام فیما حکى عنه خطابا للانسان :

و انت الکتاب المبین الذی      باحرفه یشهر المظهر

اتزعم انک جرم صغیر      و فیک انطوى العالم الاکبر

و قیل المراد من ع<sup>۳۸</sup> — سورة الانعام — ما فرطنا فی الکتاب مجموع

عالم التکوین . و یحتمل ذلک ایضا فی آیه : **اِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ  
اِثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِی کِتَابِ اللَّهِ یَوْمَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ .**

و قال الشاعر الفارسی " جامی " :

ایزد که نگاشت خامه احسانش      ابواب کتاب عالم ارکانش

بر لوح وجود زد رقم فهرستی      در آخر کار نام کرد انسانش

و قال الشبستری :

بنزد آنکه جانش در تجلی است      همه عالم کتاب حق تعالی است

عرض اعراب و جوهر چون حروف است      مراتب جمله آیات و وقوف است

زوی هر عالمی چون سورة خاص      یکی چون فاتحه و اندیگرا خلاص

و قال " سعدی " :

برگ درختان سبزد رنظر هوشیار      هر ورقش دفترست معرفت کردگار

وقال ايضا

نوك مژگانم بسرخی بر بياض روی زرد      قصه دل مینویسد حاجت گفتار نیست  
و کذ لك لفظ الميزان وضع لكل ما يوزن به (فانه مفعال من الوزن)  
لا خصوص موازين الاجسام كالقبان و الباسكول .

و کذ لك يطلق الميزان على المنطق لكونه آلة وزن المطالب و تمييز  
الصحيح من الفاسد .

و اطلق فى الزيارة المأثورة على امير المؤمنين عليه السلام : ميزان  
الاعمال و مقلب الاحوال .

و قال عليه السلام فى وصيته ( تحف العقول ص ٧٤ ) : و اجعل  
نفسك ميزانا فيما بينك و بين غيرك .

و فسر قوله تعالى : ونضع الموازين القسط ليوم القيمة . بالانبياء  
و الاولياء و يكون الاطلاق المزبور صحيحا بلا عناية و تجوز .

و اذ قد عرفت ما ذكرنا من اعمية معانى الالفاظ — و منها لفظ الكتاب  
و الميزان — عما هو فى العرف فاعلم ان قول المصنف : و قارن الكتاب و  
الميزانا يحتمل معانى :

١- الكتاب هو التكوينى الآفاقى و الميزان هو الانسان الكامل  
الذى يكون ميزان الاعمال و الافكار صحتها و سقمها ( اذ قد عرفت حجة  
اطلاقه عليه ) و المعنى : الحمد لله الذى قارن العالم بوجود انسان  
كامل هو حجة من الله على الخلق و لم يخل الارض من الحجة اذ لو  
خلت الارض من حجة لساخت باهلها و عبر عن هذا الانسان الكامل  
الذى هو كتاب انفسى بالميزان لمراعاة براعة الاستهلال اى الاشارة الى

المنطق فانه يسمى بالميزان .

ثم انه يحتمل — كما قيل — ان يكون مراده من هذه المقارنة هو القرآن التام اى جعل تمام العالم فى الانسان الكامل بنحو اللف و الجمع كما قال المولى "ع" : اتزعم انك جرم صغير و فيك انطوى العالم الاكبر .

٢- الكتاب هو التكوينى النفسى و الميزان هو المنطق والمعنى : الحمد لله الذى قارن الارواح بالمنطق و وهبه لهم و براعة الاستهلال اظهر من السابق .

٣- الكتاب هو التكوينى النفسى و الميزان هو العقل الموهوب للانسان فانه نعمة عظمى وهبها الله تعالى ، يدرك الانسان بهـ الحقائق الواقعية و بذلك يسمى عقلا علميا نظريا ( و العلم الباحث عن هذه الامور فلسفة نظرية ) ، و الاعتباريات الواقعة فى طريق العمل من قبح العصيان و حسن الطاعة و لزوم رعاية المجتمع و . . . و بذلك يسمى عقلا عمليا ( و العلم الباحث عن هذه الامور و المبتنى عليها فلسفة عملية كمطالب الفقه و الاخلاق و غيرهما فان فيها جهة واقعية هى وجود المصلحة الواقعية فى ذلك الشئ و جهة عملية هى لزوم العمل على طبقها و هذه هى العملية ) . و فى هذا احتمال ايضا براعة الاستهلال كالاول .

٤- المراد من الكتاب و الميزان لفظهما و المعنى : الحمد لله الذى قارن لفظ الكتاب و الميزان و ان سئلت عن مكانه قلنا فى القرآن ع ٢٥ سورة الحديد : لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ

## وَالْمِيزَانُ .

وان قلت : او هذا نعمه ؟ ! و هل يكون صرف مقارنة لفظيــــن  
 نعمة ؟ ! قلت : او تحتل انت ان يكون هذه المقارنة فى الآية الشريفة  
 بلا وجه ؟ ! أوليس القرآن الكريم حاكيا عن واقع ثابت ؟ ! أو لم تسمع  
 ان الوجود اللفظى لشيء من مراتب ذلك الشئ حقيقة ؟ ! ( و هذا بحث  
 سيأتى انشاء الله تعالى فى مبحث الالفاظ ) وح فهذه المقارنة فى  
 الآية كاشفة عن قرآن واقعى بين كتاب واقعى و ميزان واقعى يكونان  
 نعمتين ( و يكون قرانهما ايضا نعمة ) على العباد ايما كان المراد من هذا  
 الكتاب و الميزان .

هذه هى الاحتمالات المذكورة فى كلام السبزوارى قد شرحا لنظمه  
 و يحتمل ايضا :

٥- ان يكون المراد من الكتاب هو التدوينى اى القرآن و الميزان  
 هو الانسان الكامل الحجة اى الحمد لله الذى قارن قرآنه او مطلق كتابه  
 السماوى بحجة يكون ميزانا اى النبى ( ص ) .

٦- الكتاب هو الآفاقى و الميزان هو المنطق .

٧- الكتاب هو الآفاقى و الميزان هو العقل والمعنى انه تعالى  
 جعل المنطق و العقل فى العالم و لم يخل العالم من موجود ذى عقل  
 او من المنطق .

و فى هذه الاحتمالات الاخيرة ايضا يتحقق براعة الاستهلال من  
 جهة لفظ الميزان او هو معناه كما لا يخفى .

قوله : ( وغيره ) عطف على قولنا ، اى فى هذا المصراع وغيره مما

يأتى ايضا براعة الاستهلال حيث ان هذا المصراع يذكر الفكر الذى اعماله يكون موضوع المنطق و يبحث المنطق عن صحته و سقمه . ومصراعه الثانى يذكر العقل الذى يبحث المنطق عن مدركاته اى الكليات و احكامها . والشعر الآتى يذكر كلمة المنطق .

قوله : ( ايها التناسب ) و هو ( و يكون من محسنات علم البديع ) ان يجمع بين معنيين غير مناسبين بلفظين يكون لهما معنيان مناسبان فى محل آخر كجمع البدائع - جمع البديع - و البيان فى هذين البيتين .

قوله : ( قداججا ) و التاجيج هو الزيادة فى اشعال النار و ايقادها قال الثعالبي فى ( فقه اللغة - ص ٤٥٧ ) : اذا زيد فى ايقاد النار و اشعالها قيل اججتها .

قوله ( صيره ممسوسا بنور علمه ) يعنى ان الله تعالى هو الذى يعطى العلوم و المطالب المجهولة لفعلنا و ينتج البدائع لافكارنا فتشكىل القياس و تأسيس المعرفة انما هو لتحصيل استعداد الذهن لـدرك النتائج و اما النتائج فهى مفاضة من الله تعالى فينزل نور علمه و شعاعه على القلوب المستعدة كما ان الله تعالى اسند تعليم البشر الى نفسه فى قوله تعالى : **إِنقُولِ اللّٰهُ يَعْلَمُكُمُ اللّٰهُ** - لكن الآية فى سورة البقرة مع الواو - و آخر البقرة - و هى فى سياق ذكر الاحكام و المعنى انقوالله و الله يعلمكم حدوده ، لكن مراد المصنف صحيح ايضا كما سيأتى .

و العلوم قسما ن قسم احساسى وجدانى لا يحتاج الى الفكر و تعبئة القياس و نحوه بل يحسه القلب و يجده كما ان البديهيات مثل



اجتماع النقيضين محال من هذا القبيل و احساس ان هذا عدوك و  
 ذاك صديقك كذلك — و قد يحس الانسان مطالب من دون قرينة و هذا  
 القسم كثير خصوصاً في ذوى الارواح اللطيفة و هذه نعمة الهية غيبية من  
 اسرار التكوين (۱)

و قسم فکری يحتاج الى تشكيل القياس و نحوه و ينتقل الى  
 المجهول من طريق الاستدلال .

فعبر قده من الاول بالالهام و عن الثانى بالتعليم .

و للبحث عن هذا الاحساس الالهامى و انه من اى قسم من اقسام  
 الكشف المعنوى و انه هل يكون الوحى من مقولة هذا الاحساس فى مرتبة  
 كاملة منها؟ و بيان اقسام الكشف من الصورى و المعنوى مقام غيرالمقام .  
 كما ان للبحث عن معنى شرطية آية " اتقوا الله يعلمكم الله " و وجه  
 تناسب التقوى للعلم مقام آخر الا ان اجماله ان العلوم الاحساسى و  
 الحدس الصائب انما تكون فى المتقين المتوجهين الى عالم الغيب ( و  
 المراد من التقوى التقوى الروحى الحاصل من التقوى الجسمى الظاهرى )  
 اكثر من غيرهم لحصول صفاء قلب لهم ليس لغيرهم كما قال تعالى : **اِنْ  
 تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا** (ع۲۹ انفال) اى بصيرة يرى الواقع و لو لم  
 يمكنه اقامة برهان عليه . و كذلك العلوم الادراكى الفكرى حيث ان

(۱) قال المولوى : عقل دو عقل است اول مكسبى كه درآموزى چودر مكتب  
 صبى عقل ديگر چشمه يزدا ن بود چشمه او درميان جان بود .

و قال " جان لاك " الانجليزى مؤسس العلم المعرفتى : سرچمه  
 كلّى معرفت دو نوع ادراك بيرونى و درونى است . . . ۳۷ مقدمه اى  
 بر فلسفه تأليف " ازوالد كوليد "

الفكر يحتاج الى فراغة كاملة عن الصوارف و اذا كان الروح الانسانى فى قيد الشهوات و نحوها لا يمكنه الفكر الكامل .

ثم ان المطلب المزبور اى كون الله تعالى هو المفيض للعلوم وان القياس و نحوه يحصل استعداد الذهن فقط هو الذى يعتقد الحكماء المحققون كما يأتى انشاء الله تعالى فى بحث القياس عند قوله قد ه :

والحق ان فاض من القدس الصور و انما اعداده من الفكر  
كما قال الشاعر الفارسى " شبسترى "

بود فكر نكمور اشرط تجريد پس آنكه لمعهاى از برق تا بيد

قوله : ( من الصلات ) جمع الصلة اى من صلات كلمة ( من )  
الموصولة فى قوله نحمد من علمنا ، و ان قلت هذا فرع كون " من " المزبور  
موصولة و هو غير مسلم لجواز كونه موصوفة ، قلت اولاد لنا على كونه  
موصولة لا الموصوفة ان الموصوفة تحتاج الى صفة احترازية توضح المراد  
من الموصوف و تدلنا على المقصود منه لظهور الوصف فى الاحترازية دون  
التأكيد و يشعر هذا بان موصوفنا فى هذا الشعر ( و هو الله تعالى ) غير  
معروف و انه لا بد من توضيحه بهذه الاوصاف مع انه تعالى معروف  
لجميع خلقه من الاناسى و غيره حتى الجمادات " وَ اَفِيْ اَللّٰهُ شَكُّ فَا طِرِ  
اَلسَّمٰوٰتِ وَ اَلْاَرْضِ " - اَللّٰهُ نُوْرُ السَّمٰوٰتِ وَ اَلْاَرْضِ " - اَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ اَنْتَ  
عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ " وقال الحسين عليه السلام و روحى لتراب مرقده  
الفداء : عميت عين لا تراك " و كل شى حتى الجماد يعرفه و يسبحه قال  
تعالى وَ اِنْ مِنْ شَيْءٍ اِلَّا يَسْبِيحُ بِحَمْدِهِ وَلٰكِنْ لَا تَفْقَهُوْنَ تَسْبِيْحَهُمْ " و هذا  
الذى ذكره الآية من تسبيح كل شى مطلب يعرفه اهل المعرفة و يحكى

عن بعض الاخيار (۱) فهمهم الذكر الخاص لبعض الموجودات كما ورد  
فی الروایات تفصیل اذكار الحيوان من الحمار و الدجاج وغيرهما . و  
لاغرو فی ذلك بعد ان لكل شئ ادراكا حتى الجمادات و ليس معنى  
اختصاص الانسان بالحيوان الناطق ان غيره لا يدرك شيئا و الكليات  
اصلا و قال الفيلسوف " اسپينوزا " كل موجود له من العلم الالهى نصيب  
لكنه مع التفاوت فشعور هذه الشجرة اقل من شعور هذا الكلب و هو من  
الانسان . . . (۲) و اهم درك فى الموجود دركه بصانعه و علمه .

بل لنا برهان عقلى على شعور كل موجود بل يستفاد من آية : **وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا أَعْلَمُ بِمَا تُكْمُ .**

و آية : **وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ** ان سائر الحيوانات ايضا مكلفون  
وانهم يحشرون ليوم المعاد و ان كنا لانعلم حدود احكامهم و تكاليفهم .

ان قلت كيف يكون تعالى معروفا لجميع خلقه و الكفار ينكرونه؟!  
قلت كل جزء من اجزاء هيكلهم ينادى با على صوته **بـ** ان لـ

(۱) كما حكى عن المرحوم الشيخ عبد النبى النورى قده فهمه ذكر الما و  
انه **"لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ"** و قال المولى :

نطق آب و نطق خاك و نطق گل هست محسوس حواس اهل دل  
و لا عجب من ذلك فان المتخلصين من قيود المادة المانعة عن درك  
الحقائق يدركون ما لا ندركه ، نعم نحن نعلم ان جماعة عمى ينكرون ذلك  
و لكن ما جد رقول الحافظ :

چو بشنوى سخن اهل دل مگو که خطاست

سخن شناس نه ای جان من خطا اینجاست

(۲) ص ۲۲۴ ماجراهای جاودان در فلسفه تألیف هانالى توماس

هانالى توماس .

صانعا (١) فتمام شراشر وجودهم شهد بانه لا اله الا الله الا انهم لا يتوجهون الى هذا النداء الباطنى فيهم و بعبارة اخرى لهم علم بربهم ولكن ليس لهم علم بهذا العلم — دققوا النظر — .

و الحاصل انه تعالى معروف لجميع خلقه بل هو معهود بهسذه الافعال لعباده فكل عبد من عباده تعالى يعلم هذه الصفات منه تعالى و انه علمنا البيان و انتج بدائع الافكار واجج العقول . فالموصوف معروف و الصفات منه معروفة فلا وجه لاحترازية هذه الاوصاف وجعلها موضحة للمراد .

اضف اليه ان لا واقعية لهذه الامور التى هى آثار الرب تعالى الا لكونها افعالا لله تعالى اذ هى ممكن الوجود لا وجود لهم من انفسهم فالنظر اليها عند اهل المعرفة بعد رؤية الرب تعالى منها و فيها كما قال على عليه السلام ما رأيت شيئا الا ورايت الله قبله و بعده و معه .

وح فلا يمكن ان تكون معرفة لله تعالى اذ الرب عندهم اظهر من هذه الآثار كما قال سيد الشهداء عليه السلام فى دعاء العرفة : الغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هذا المظهر لك ؟ ! متى غبت حتى نحتاج الى دليل يدل عليك (٢)

و قال ابنه السجاد عليه السلام الهى ترددى فى الآثار يوجب

(١) و بهذا فسر الصادق عليه السلام قوله تعالى فى سورة الاعراف ١٧١ **وَ اِذَا خَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ . . . اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ** قالوا بلى . يعنى خلقهم على نحو لو سئل عنهم ، ما يجدون بدا الا الاعتراف .

(٢) قال استادى الاكبر مد الله اظلاله : و هذا معنى ما يقوله الاحرار . العالم خيال فى خيال .

بعد المزار فالآثار آثاره و دلالته دلالته تعالى كما قال عليه السلام ايضا:  
الهي انت دلتني عليك .

ان قلت: و بعد هذه المطالب فلا وجه للموصوفية اصلا بل لا بد من  
جعل " من " موصولة فلم يقول : و جعل من موصولة اولى . . . ؟  
قلت حيث ان الوصف قد يأتي لغير الاحتراز و توضيح المراد من  
الموصوف بل لصرف التأكيد و يعبر عنه اصطلاحا بالوصف التوضيحي  
فيمكن ان يجعل " من " ح موصوفة الا ان ظهور الوصف في الاحترازية  
الجأنا الى الاعتراف بان الموصولية احسن .

اضف الى ذلك ان ما ذكرناه من المطالب انما هو بحسب الدقة  
العقلية او الذوق العرفاني و ليس شيئا يفهمه كل ذهن عامي فلا قدح  
بحسب هذه الازهان العامة في جعل " من " موصوفة و اخذ هذه  
الاصناف احترازية كما لا يخفى اذ لا علم لهم بعلمهم بهذه الامور كما اشرونا  
في الكفار .

و قد خرجنا عن وضع هذا الكتاب الا ان تشريح المتن لا يمكن بدونه  
مع ان ما ذكرناه امر لا بد من دركه و فهمه و لو في غير هذا المحل و  
بالجملة : رجعنا الى ما كنا فيه .

و ثانيا لا فرق فيما نحن بصدده بين جعل " من " موصولة او موصوفة اذ  
المقصود جعل كلمة (( صلى )) من توابع كلمة " من " المتعلقة لكلمة  
نحمد حتى يكون المعنى : نحمد من علمنا البيان . . . و صلى على النبي  
( ص ) و يكون ح الصلوة على النبي من نعم الله الموجبة لحمده تعالى  
ولا فرق حتى بين كون من موصولة او موصوفة و ان كان الموصول اولى لما

ذكرنا مفصلاً • و إنما الغرض في المقام بيان ان صلى - ليس كلاماً مستأنفاً -  
 و اما وجه ان الصلوة على النبي (ص) من نعم الله علينا الموجبة  
 للحمد فهو ان انعامه تعالى علينا لا بد ان يكون بواسطة على ما حقق في  
 قاعدة • الواحد لا يصدر عنه الا الواحد - و دل عليه قوله تعالى وَابْتَغُوا  
 إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ - و جعل الفلاسفة هذه الوسطة هو العقل الاول (او ازيد  
 الى العاشر و لا دليل تام على هذه التعداد) و محققوهم الاسلاميون  
 جعلوها نور النبي الاكرم (ص) و قالوا بانه العقل كما دل عليه الرواية  
 اول ما خلق الله العقل - و - اول ما خلق الله نوري (١) وفي زيارة الحجة  
 القائم روي لتراب مقدمه الفداء : بيمينه رزق الوري و بوجوده ثبتت الارض و  
 السماء وفي الروايات : لو خليت الارض من حجة لساخت باهلها اجمعين -  
 وفي روايات خلق نور النبي ثم الائمة ثم الزهراء (وكانها مثل الجزء الاخير  
 للعلة) ما يؤيد هذا المطلب الدقيق ويوضحه ، فراجع البحار والعلل واللمعة  
 البيضاء في شرح خطبة الزهراء (ع) فخلق نور النبي و الصلوة عليه من اتم  
 مقدمات وصول الغيظ اليها •

وبالنتيجة نعمه علينا توجب حمده تعالى علينا كما ان السعادة الآخرة و  
الوصول الى الدرجات العلى ايضا لا يمكن بدون التوسل بذيل عنايتهم (٢)  
 (١) فمن لم يرث منى الكمال فناقص  
 ومن مطلق النور البسيط كلمعة  
 و لولاى لم يوجد وجود ولم يكن  
 (٢) من بمنزلة عنقائه بخود بردم راه  
 قطع اينمرحله بيهمرهي خضرمكن  
 على عقبيه فاكن في العقوبة  
 ومن شرعى البحر المحيط كقطرة  
 شهود ولم يعهد عهد مذمة  
 قطع اينمرحله بامرغ سليمان كردم  
 ظلما تست بترس از خطر گمراهى  
 و عليك بالدقة فى مضامين زيارة الجامعة الكبيرة •

فتدبره جيدا •

و بما ذكرنا يظهر لزوم الصلوة منا عليه لكون نوره من وسائط النعمة علينا و كما يجب شكر المنعم الحقيقي يجب شكر الوسائط كما دل حديث " من لم يشكر المخلوق لم يشكر الخالق " على لزوم شكر الوسائط الظاهرية ايضا مع انه لا قياس بينها وبين الوسائط الحقيقية •

ثم ان ما ذكرنا احدا سرار حمده تعالى فيما سبق على مقارنة الكتاب و الميزان في بعض الوجوه ايضا فدق النظر فيما ذكرناه •

ثم ان المصنف انما قال : هو تعالى معروف لجميع خلقه و معهود بهذه الافعال لعباده فعبر في ناحية الافعال بالعباد دون الخلق ، لاننا نعلم ان الحيوانات يعلمون هذه النعم منه تعالى علينا فلعلهم لا يعرفون عقلنا و تاجيجه و فكرنا و بدايعه و سر مقارنة الكتاب و الميزان و البيان في الانسان •

قوله : ( على الناطق بالصواب ) اي كل ما يقوله فهو الحق والصواب كما قال تعالى : وَ مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ، و كلامه مشعر بان كل صواب فهو من ناحيته و انه هو الناطق بالصواب فقط دون غيره كما ثبت محققا المؤرخون ان اساس العلوم كلها من روساء المذهب و دلت روايات اهل البيت عليهم السلام على انهم معدن العلوم و ان كل علم يخرج من عندهم و الباقيون اخذوا منهم ( ۱ ) •

و تفسير الصواب بكلام الله يشير الى كون اللام في " الصواب "

( ۱ ) قال المولوي :

آنند اكه اصل هربانگ وند است خود ند آنست و باقيه اصدا است

للعهد او هو للجنس و لكنه منحصر فى كلام الله تعالى لما ذكرنا من انهم اصل العلوم و معلوم انهم اخذوا من الله تعالى .

و لعل المراد من كلام الله هو القرآن الشريف كما يحتمل ان المراد اعم من الكلام التكوينى و التدوينى يعنى انه اظهر عالم الصنع و انه على نظم معين و صواب و به وجه الناس الى عالم الغيب (١) .

قوله : ( كما قال على \* ع ) يعنى فاطلاق المنطق على الذات صحيح كما اطلق الكلام على الذات خصوصا و اطلاق الكلام على على عليه السلام الذى هو نفس الرسول بحكم آية المباهلة فيصح اطلاق المنطق على الرسول ( ص ) و لو لم يصح بحسب اللغة و كذا الكلام فى قوله : فيصل حق .

قوله : ( و آله ) فى جهاتها الادبية راجع كتابنا " مقصود الطالب " و النظر هنا فى ان الال على ما فى اللغة اهل بيت الرجل . و اهل بيته ( ص ) فى الدرجة الاولى نسائه ( ص ) و اولاده الذين فى بيته كفاطمة و قاسم و ابراهيم ( ع ) مع ان المشهور ان آله و اهل بيته هم الائمة الاثنى عشر و فاطمة دون غيرهم و قد فسر فى روايات التفسير و الادعية و الزيارات قوله تعالى : إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ ... بهم عليهم السلام فما الوجه فى ذلك ؟

و يمكن ان يقال — كما قيل — الوجه ان الالفاظ بحسب الدقة و الذوق كما مضى و وضعت للمعانى العامة فالبيت ليس خصوص ما تشكل من الاحجار المادية يبيت فيه عدة اجساد بل هو اعم منه و من جامع (١) پير ماگفت خطا بر قلم صنع نرفت آفرين بر نظرياک خطا پوشش باد



معنوی خاص لعدة افراد مخصوصين فى حجاب عن افهام غيرهم و اذا اطلق " الآل " و " اهل البيت " فى محيط معنوی فضلهم التقوى والمعنوية كان الظاهر ارادة المعنى الاخير (۱) كما قال تعالى فى ابن نوح : **رَأَيْتُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ** ، استدلالا بفساد عمله و روحه و انه عمل غير صالح اى فهو خارج عن بيتك المعنوی .

كما يمكن ان يقال الوجه ان البيت و ان كان بهذا المعنى العرفى السطحى الا ان الظاهر من ترتيب هذه الفضائل الكثيرة ان المراد هم الذين يخلفوا النبى فى الفضائل لا مثل عائشة المخالفة لوصيه الذى هو نفسه .

و ان شئت قلت لكل رئيس ان يخرج بعض اهل بيته من محيط خواصه و يدخل غيرهم فيهم لفساد الاول و كمال صلاح الثانى فيخرج ابن نوح عن كونه اهل بيته و يدخل مثل سليمان فى بيت النبى بعنوان " سلمان منا اهل البيت " و هذا ما اصطلاح عليه شيخنا الانصارى قدس فى الاصول كلمة " الحكومة " .

و الروايات الكثيرة قرينة هذا التحكيم و مفسر الآل . و لك ان تجعل هذا وجهها ثالثا .

كما يمكن ان يقال : الآل ليس بمعنى اهل البيت اصلا بل بمعنى خاصة الرجل و كونه من خواص الشخص امر معنوی يمكن ان يدخل فيه الاجانب و يخرج منه الاقارب كما لا يخفى .

(۱) كما قال شيخنا البهائى قدس :

اين وطن مصر و عراق و شام نيست      اين وطن شهريست كورانام نيست

وقد صرح عدة من اللغويين بأن معنى الآل خاصة الرجل والظاهر أن من فسرهم منهم باهل بيت الرجل انما هو من جهة التطبيق وبيان المصداق العادى فتدبر فيما ذكرناه جيداً .

قوله : (شمس الحقيقة) الظاهر من الحقيقة مقابل الباطل يعنى ان الائمة عليهم السلام كُفلك " منطقة البروج " من الافلاك فكما ان منطقة البروج فى الافلاك محل سير هذه الشمس الظاهرة و مدار بروجها الاثنى عشر (على ما كان يعينه هيئة القديم) فكذلك الائمة عليهم السلام مدار الحقيقة وان الحقيقة تدور فيهم فقط، ومن طلب الحق بلا توسل اليهم لا يؤمن من الهلاك كما دل عليه حديث الثقلين . وقد شبه الحقيقة ايضا بالشمس وذكر المشبه به بلا اداة التشبيه ، فهو من اقسام الاستعارة .

بل اعتقاده قد ه ان كل ما فى العالم الظاهر مثال الباطن وان فى الباطن والحقيقة ايضا شمسا معنويا وقمرًا حقيقيا وهكذا . . . قال قد ه فى الفلسفة :

فكل هذى النسب الوضعية	اظلال تلك النسب النورية
كهذه الالوان فى الطاووس	بل كل ما فى العالم المحسوس
والشرح فى الفلسفة .	

والظاهر ان الاتيان بالمناطق (جمع المنطقة) مع ان محل البروج و مدار الشمس فلك واحد يجمع البروج الاثنى عشر و يسمى بالمنطقة لضرورة الشعر .

و حيث ان مذهب المصنف قد ه هو وضع الالفاظ للمعانى العامة يحتمل ارادة الوجود من الحقيقة اذ ما ليس موجوداً فليس حقيقة و متحققا

فالمعنى ح ان آله مدار شمس الوجود اى الوجود الكامل و الوجود الكامل فيهم فقط و " بهم فتح الله و بهم يختم و بهم يسلك الى الرضوان وعلى من جحد و لايتهم غضب الرحمن . . . . "

او انهم مدار الوجود الامكانى فى العالم و بهم سرى الفضل و الوجود من الرب تعالى الى عالم المادة .

كما يحتمل ارادة الولاية و انهم مدار شمس الولاية ( و قد شبهها بالشمس ) الآلهية و انهم اولياء الله الكاملين ، اذ المراد من هذه الولاية هو الكامل المراتب النازلة المتحققة بعضها فى المؤمنين ايضا كما قال تعالى : **اَللّٰهُ وَلِيُّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا** .

قوله : ( بها الحق وزن ) فهم موازين الحق و بهم يتميز الحق من الباطل فهم ايضا ناطقون بالصواب كالنبي ( ص ) فالحصر المستفاد سابقا من " الناطق بالصواب " اضافى او انهم نفس النبي " و اشهد ان ارواحكم و انواركم واحدة طابت و طهرت بعضها من بعض " .

قوله و بعد اى بعد الحمد و الصلوة و التوجه الى عالم القدس الآلهى ثم النبي و الائمة اتوجه اليكم ايها القراء .

قوله : ( اى موازين الهداة ) من اضافة الموصوف الى الصفوة اى الموازين الهادية و المراد هى القواعد المنطقية .

قوله : فيما شارفا لخ اضافة لحكمة الى الميزان تفيد ان الميزان اى المنطق من الحكمة ادلاوجه للاضافة فى المقام لو لم يكن المنطق جزءا من الحكمة كما لا يصح اضافة الفقه الى النحو فالإضافة ح من اضافة الكل الى الجزء — و هى نادرة فى الاستعمال — و يصير المعنى : اقل عليكم تلك

القسمة من الحكمة التى تكون فى مباحث المنطق و الاضافة ح بمعنى  
 "فى" او بمعنى "من" اى الحكمة التى هى الميزان اى تلك القسمة من  
 الفلسفة و اما اللامفتكلف ، و يمكن تصحيحه بمعنى الحكمة التى للميزان  
 و هو عبارة اخرى عن كون قسمة منها ميزانا .

و الحاصل حيث ان من الرؤوس الثمانية المعهود ذكرها ابتداءً  
 التصانيف بيان نسبة العلم و انه من اى علم هو فاراد قده بواسطة هذه  
 الاضافة بيان ان المنطق جزء الفلسفة .

ان قلت : كيف يحكم قده جزماً يكون المنطق جزء الفلسفة مع ان  
 للفلسفة تعاريف لا يمكن كون المنطق جزء لها على بعضها !  
 توضيح ذلك انه قد عرف الفلسفة بتعاريف :

١- الفلسفة صيرورة الانسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العينى كما  
 قال المصنف قده فى شرح منظومته فى الفلسفة : و هى المعرفة بقول  
 الحكماء الحكمة صيرورة الانسان الخ . و توضيح المراد منه ان الفيلسوف  
 ينظر فى الاشياء و يدرك حقيقة الموجودات من الواجب و الممكن واقسامه  
 من الجوهر و العرض و . . . و يدرك احكام كل منها و الادراك هو  
 تصورهما و تصور احكامها ، و التصور حضور مهية الاشياء ( الا فيما لا مهية  
 له كالواجب تعالى ) فى الذهن و ان لم يحضر متن وجودها الخارجى و  
 هذه الصور تتحد مع ذات الشخص المدرك و وجود نفسه و ح فيصير  
 الفيلسوف بنفسه عالماً مشابهاً للعالم الخارج فى ان مهية الاشياء موجودة  
 فى ذهنه و متحدة مع وجوده كما تكون فى الخارج و تتحد مع الوجود الخارجى ( ١ )  
 ( ١ ) هراڻكو زدا نش برد توشه اى جهانى است بنشسته در گوشه اى

و هذا ليس فى الكليات فقط بل فى التصورات الجزئية الواقعة فى  
الحس المشترك و الخيال ايضا كذلك تتحد مع وجود المدرك فى ناحية  
الحس و الخيال الا انه لما كان كلامهم فى الكليات اذ لا شرافة فى  
الجزئيات الفانية و الفلسفة لا تتكلم فيها فعرفوا الفلسفة بصيرورة الانسان  
عالما عقليا الخ اذ العقل انما هو يدرك بنفسه الكليات واما الجزئيات  
فبتوسط سائر القوى .

هذا توضيح التعريف المزبور ، و ليعلم انه مبتن على مباحث  
" الوجود الذهنى " المعنونة فى الفلسفة .

انما المربوط بمانحن فيه ان المنطق لا يكون جزءا الفلسفة قطعاً على  
هذا التعريف .

و ذلك لان فى المنطق لا يتعلم احوال الموجودات الخارجة حتى  
يصير عالم المنطق بنفسه عالما شبيها بالخارج و انما يتعلم بالمنطق احوال  
المعرفية و القياسية و الكلية و الجزئية و الجنسية و غيرها مما يسمى  
بالمعقولات الثانية و هى موجودات ذهنية اذ ليس هذه الاوصاف فى  
الخارج كما هو واضح لكن التمهّل الآتى يجرى فيه ايضا .

٢- الفلسفة ما يبحث عن الوجود و العدم للاشياء ( بعد اعتقاد  
تحقق للعالم و اجزائه فى الخارج و انه هو سفسطة ) و الظاهر انه احسن  
التعاريف للفلسفة اذ الاول و الثالث تعريفان بالغاية حقيقة و الرابع  
تعريف بالمسبب عن الفلسفة . و كيف كان فعلى هذا التعريف ايضا  
المنطق خارج قطعاً اذ لو فرض شمول الوجود فى التعريف للوجود  
الذهنى لكن المنطق لا يبحث عن وجود الصور الذهنية وعدّها بلى

يبحث عن احكام قسم من الصور الذهنية اى المعقولات الثانية وهذا هو الفرق الاساسى بين الفلسفة و سائر العلوم اذ لا يبحث فى غير الفلسفة عن وجود الاشياء حتى موضوع نفس ذلك العلم بل يبحث عن الموضوع المفروض و اما البحث عن تحقق ذلك الموضوع فهو فى الفلسفة والعجب من المصنف قده كيف لم يذكر هذا التعريف وكذا التعريف الاول مع انه عرف الفلسفة به فى منظومته .

٣- الفلسفة خروج النفس من حد بساطة الجهلاء الى كمالها المقدر له فى ناحية العلم والعمل فبالحكمة و درك حقائق الاشياء و احكامها ، و درك الاعتباريات و ما ينبغى ان يفعل و يترك يخرج النفس من حد بساطتها الاجمالية الجهلاء الى طرف كمالها الممكن له عملا و علما .

و اذ ليس فى هذا التعريف كما عرفت قيد الموجود الخارجى فلا منع من شموله للمنطق اذ بالمنطق ايضا يخرج النفس الى طرف الكمال .

٤ - الفلسفة التخلق باخلاق الله تعالى .

٥ - الفلسفة هو العلم باحوال اعيان الموجودات على ما هى فى نفس الامر بقدر وسع البشر .

ولا ريب فى عدم شمول هذا التعريف للمنطق اذ ليس هو علما باحوال الموجودات العينية اى الخارجية و انما هو علم باحوال المعقولات الثانية و انها كيف تتشكل حتى تصير معرفا و قياسا موصلا وشكلا و لا و .... و المعقول الثانى غير موجود فى الخارج اذ هو عارض على المعقول الاول فان القياسية انما تعرض قضيتين مرتبطتين ولا ريب فى عدم

وجودهما في الخارج و النوعية مثلا تعرض الانسان الكلى و لا يرب فـى وجوده في الخارج • و قد ظهر بما ذكر وجه تسميته بالمعقول الثاني— •  
وقد اجاب المصنف قده عن الاشكال بقوله : بل هو من الحكمـة و ان فـسرت الخ •

و توضيحه ان المعقول الثاني و ان كان موجودا ذهنيا اذ اقيس الى الموجود الخارجى لكنه صفة الذهن و هيئته و الذهن من مراتب النفس و هى موجودة في الخارج بلا ريب •

و الحاصل ان المعقول الثاني موجود في النفس و النفس موجود في الخارج فالمعقول الثاني موجود في الخارج اذ الموجود في الشيئ موجود في ذلك الشيئ فالماء الموجود في الكوز الموجود في الحجرة هو ايضا موجود في الحجرة •

و ح فبالمنطق يعلم احوال الموجود الخارجى •

ان قلت : لانسلم ان موضوع المنطق المعقولات الثانية حتى يحتاج الى هذا التكلف بل موضوع المنطق هو كل معلوم تصورى او تصدىقى موصل الى مجهول مثل : العالم متغير ، و هو اى العالم و تغييره موجودان في الخارج قطعافلا يحتاج الى هذه التعسفـات •

قلت : من يقول بكون موضوع المنطق هو المعلوم التصورى و التصدىقى لا يقول بكون كل معلوم تصورى او تصدىقى موصل الى مجهول موضوع المنطق و انما هو من حيث الايصال اى الجهة التى كانت فـى هذه القضية و القياس باعثة للوصول الى المجهول ، و لا ريب ان تلك الجهة هى القياسية و الشكلية الكذائية و المعرفية و هكذا • • • وهذه

هى المعقولات الثانية .

فلا اختلاف بين القولين اصلا عند التحقيق و لذلك ترى المصنف  
 قدّم مع تصريحه قبلابكون المعقولات الثانية موضوعة للمنطق يصرح فى  
 اشعاره الآتية بان موضوع المنطق هو المعلوم التصورى و التصديقى و  
 ليس هذا الا لعدم الفرق بين العبارتين (١)

قوله : ( و كيف لا يكون من الحكمة ) يعنى ان المنطق آلة التحقيق  
 فى الفلسفة اذ تحتاج بلاريب الى القواعد المنطقية و آلة الشئ فانية فيه  
 يترتب عليها احكامه و تكون من جملة اجزائه كما يكون القدوم من النجارة و  
 ان كان حديد من فن الحداد و ح فالمنطق اذ الوحظ من حيث كونه  
 آلة الفلسفة - ما به ينظر اليها كان من جملتها (٢)

ان قلت : يستفاد من المنطق فى جل العلوم و يكون آلتها فيلزم  
 ان يكون داخلا فى جميعها !

قلت : وضع المنطق للاستفادة منه فى الفلسفة فانه عرض مدونه  
 الاول و هو ارسطو فالاستفادة منه فى غيرها غاية بالعرض .  
 ان قلت : هذا الوجه يعارض الوجه السابق اذ مفاد السابق ان المنطق  
 من الفلسفة حقيقة و مفاد هذا انه منه من حيث الفناء و الآلية .

قلت : هذا مع التنزل عما سبق و ايضا يمكن تحقق الجهتين من  
 الاستقلال و الآلية له .

(١) و ان شئت التفصيل فى المقام فراجع كتابنا - مقصود الطالب -  
 (٢) و ليعلم ان هذه الآلية بحسب جعل مؤلف المنطق الذى هو ارسطو و قد  
 جعل شعرا مكتبه : لا يدخل مد رستنا من لا يعلم المنطق - قبال شعرا فلاتن :  
 لا يدخل مد رستنا من لا يعلم الهندسة ص ٤١ فلسفه هاى بزرگ .



قوله : (عيونه خَرَّارة) شبه ابواب المنطق و مباحثه بعيون كثيرة النبع و الجريان .

و وجه الشبه امران ۱- ان الماء سبب حياة الانسان بل كل موجود " مِنْ الْمَاءِ كُلُّ شَيْءٍ حَيٍّ " فكذا حياة الانسان الروحية بالمنطق حيث يشد العقل و يصرف الانسان عن الظن و الوهم ۲- ان ابواب المنطق ينبع منها مطالب كثيرة يستفاد منها فى العلوم كثيرة النبع و الجريان كالعيون الخرارة .

و قد اخذ تعبير الخرارة من الشيخ ابن سينا فى رسالة حى بن يقظان حيث قال (على ما فى حاشية رسالة التصور و التصديق) : المنطق عين خرارة من شرب مائه لوطهر بها سرت فى جوارحه منه مبتدعة . . . و لم يتكاده صعود قاف الخ .

قوله : ( و ارد ها قريحه طيارة ) القريحة فى اصل اللغة اول ما يستخرج من البئر و يطلق فى الانسان على غريزته التى يستنبط بها العلوم و الذوقيات و هو المراد من الطبع فى قول بعض اللغويين القريحة فى الانسان طبيعة لكن الاطلاق العرفى للقريحة انما هو فى الذوق و الحدس لا الفكر (۱) .

و له لمراتب كثيرة : منها القطانة و هى اخس مراتبها و هى التى تكون فى صراط كسب المعارف كالواقف الذى لا يستطيع الذهاب الا قليلا غاية القلة .

۲- سياره و هى اعلى من السابق تكون كمن يسير باقدامه فى

(۱) بسیم وزر چه نیازم که از قريحه مر است هزار دُر گر انما يه در خزانه خویش

الطريق .

٣- سباحة تكون كمن يسبح فى الماء اعلى من الثانية .

٤- طيارة و هى التى تدرك اسرع من سابقه ، كالطيران .

٥- براءة : تكون فى صراط الادراك كالبرق اللامع .

٦- طرافة : تدرك المعارف فى طرفة العين ، و كأنها اعلى من

السابق .

٧- حداسة : تدرك المعارف بلا فكر بل بالحدس و الفرق بين

الفكر و الحدس واضح ، فالفكر حركة من المطالب الى المبادئ وبالعكس

كما يأتى و الحدس ظفر بالمطالب مع حدودها الوسطى دفعة من غير

الحركتين .

ثم ان للحدس مراتب اكملها الحدس القدسى كما قال المصنف قدس

فى الفلسفة .

كمال حدس قوة قدسية يكاد زيتها يضيئ مائة (١)

و لعل من هذا الحدس القدسى ما يسمى ملهمة و قد يجعل قسما

عليه .

و من يرد المنطق و يستفيد من عيونه يصير صاحب قريحة طيارة اذ لا

ريب فى امكان تكميل القريحة بالتمارين فبالتمارين فى المنطق و ورود

مباحثه يصير ذا ريحة طيارة و لو كان قبلا ذا قريحة قطانة .

واما القريحة البراقة و الطرافة فانما توجدان فى الواحدى من

الناس .

(١) نكاه من كه بمكتب نرفت و خط ننوشت بغمزه مسئله آموز صد درس شد

واما القريحة الحداسة فهى غير مربوطة بالمنطق اذ المنطق يفيد تنظيم الفكر ، و اما الحدس فهو لا يدخل تحت ضابطة حتى يجرى فيه قواعد المنطق كما لا يخفى و ان كان قد يصلحها ايضا كما يأتى .

قوله : ( فضلا ! الخ ) يعنى ان قريحة المنطقى طيارة و بالمنطق يترقى الى حد ها فضلا عن الترقى الى حد السيارة و اما القطانة فلا يتوهم اصلا فى صاحب المنطق .

و قد وقعوا فى الحيص و البيص فى شرح عبارة المصنف قده حتى قال بعض تلامذته قده : لعلمها من ابن المصنف لامنه قده لكن بالتدبر فيما ذكرنا من الشرح يشرح لك الحق و انه لا اشكال .

قوله : ( راء ! الخ ) فبالمنطق يحصل للسائر فى طريق العلم و الكمال نور مضيئ يكفيه من كل شئ .

و فى عبارته هذه من جهة كلمة النور ( و بالنتيجة يكون المنطق يقينا اى نور لا ظلمة فيه فلا وهم و لاشك بل اعتقاد يقينى صرف ) و من جهة كلمة الكفاية اشارة الى كفاية المنطق فى صراط الكمال من دون احتياج الى شئ آخر اذ المنطق يعصم عن الخطاء فى الفكر مادة و صورة خلافا للمحدث الاستر ابادى و قد ذكرنا قدح كلامه فى بحث الصناعات الخمس من كتابنا " مقصود الطالب " .

و خلافا لعدة من علماء الغرب مثل " د كارت " و " بيكن " و غيرهما و اضعى منطق " د يالك تيك " فقد اعترضوا على هذا المنطق شديداً ، و اسقطوه عن الاعتبار ، و قد ذكرنا كلماتهم مع الخدشة فيها فى كتابنا " المنطق المقارن " فراجع .

فما جد رقول " کانت " . . . . و قد سار المنطق من اقدم الازمنة  
طريق العلم الاطمینانی و ما آخر حتی رجلا و اعجب منه انه ما قدم ایضا  
رجلا و هذا مما یوجب تحسینه جداً فهو علم کامل مختوم (۱) .

قوله : ( قاف القلب ) القلب فی البدن هو اللحم الصنوبری الذی  
مبدء تقسیم الدم الی العروق و بالنتیجة مبدء الحركة فهو کانه یتقلب  
بین الاعضاء و یدر علیها رزقها .

و حیث قد عرفت وضع الالفاظ للمعانی العامة فیسمى الروح الانسانی  
فی مرتبة استفادة المطالب قلباً لانه یتقلب ح فی المطالب المجهولة و  
المعلومة ، و لتقلبه بین عالم الغیب الذی مبدء لعلوم و بین اصل وجوده  
النفسانی فیستفید من الغیب و یدر علیه .

و للروح مراتب بحسب اصطلاح الحكماء و العرفاء یكون القلب  
(۱) اگر در کاریکه در قلمرو خاص عقل است بخواهیم بدانیم راه مطمئن  
علم را یافته ایم یا نه از راه نتیجه میتوان بدان پی بردا گریس از تهیه مقدمات  
بسیار و تدارکات همینکه میخواهیم بمقصد برسیم سرگردانی و حیرت دچار  
گشته و یا برای وصول بآن چندین بار باید بعقب برگشت و راه دیگری در  
پیش گرفت و همچنین وقتی ممکن نشد همکاران مختلف راجع بروشی که باید در  
راه وصول به هدف پیش گیرند توافق کنند آنگاه میتوان متقاعد شد که هنوز  
زود است راه مطمئن یک علم را در این تحقیق پیش گرفت . . . و چون منطق  
این راه را از قدیمترین ازمنه پیموده و در واقع از زمان ارسطو مجبور  
نشده که هیچ قدمی بعقب برگردد کافی برای اثبات آنست و آنچه باز  
باید بدیده تحسین در آن نگریست این است که تاکنون نتوانسته هیچ  
قدمی هم بجلو بردارد و بنا براین بحسب ظاهر علم مختوم و کامل شده ای  
بنظر میرسد .

" کانت " از سری فلاسفه بزرگ بقلم آندره کرسون .

اسما لمرتبة منها عند الطائفة الثانية .

و توضيح ذلك انك قد عرفت مراتب القريحة سابقا فاعلم انها جميعا بحسب قدرة النفس على الادراك فقد يدرك بطيئا و قد يدرك سريعا... و للنفس مراتب بحسب فعلية الادراك و الكمال العلمى و العلمى وعدم الفعلية .

١- فالذهن العارى عن الادراك و الروح الذى لا يدرك شيئا بل هو استعداد صرف لدرك المطالب يسمى العقل الهى لائى كما يسمى بالعقل بالقوة و العقل المنفعل فانه مادة التعقل و هيلواه بلا فعلية اصلا .

٢- و الذهن الذى كسب البديهييات فقط و لم يستفد منها النظرىيات و لم يرتب مقدما تهابل هو استعداد النظرىيات مع كسب البديهييات يسمى العقل بالملكة ( و لوجه التسمية جهتان مذكورتان فى محله ) .

٣- و الذهن الذى رتب المقدمات و لكن لما يستفد منها النتيجة يسمى العقل بالفعل لفعلية التعقل عندئذ .

٤- و الذهن الذى استفاد النتيجة ايضا يسمى العقل بالمستفاد . هذا بحسب مراتب العقل النظرى و اما بحسب العقل العلمى و الكمال فى العمل فهى :

٥- الروح الذى تخلى عن الرذائل كبخل و حسد و غيرهما متخلية

٦- و الذى تحلى ( بالمهملة ) بالفضائل متخلية

٧- و الذى تجلى ( بالجيم ) مع ذلك باوامر الشرع متجلية .

٨- والذى فنى فى الله تعالى و شهد كل شئ مستهلكا بنور الله  
فانية .

وللفناء ثلث مراحل ١- المحوى لا يرى فعلا لا بارادة لله تعالى  
فكل فعل محو فعله و هو اشارة الى مقام التوحيد الفعال الذى يشير  
اليه كلمة " لاحول و لا قوة الا بالله " . ( ولا يراد به الجبر ، بل المراد ان  
كل فعل يتحقق بحول و قوة اعطاها الله تعالى فلا حائل و لا قدرة  
الا باستعانتة تعالى ) .

٢- الطمس اى يرى صفات الممكنات مطموسة و محوثة فى نعمته و  
صفته تعالى فكانه لاكمال الاكماله . و قال بعض الاعلام دام علاه كلمة  
" لا اله الا الله " اشارة الى ذلك لان الله اسم للذات المستجمع لجميع  
صفات الكمال فالمعنى ان الجامع للصفات ليس الا هو تعالى فتدبر .

٣- المحق اى يرى كل وجود محوفاً وجوده تعالى بمعنى انه لا  
ذات مستقل فى العالم الا هو تعالى فكانه " لا ذات الا ذاته " كما فى  
الدعاء ، و قيل كلمة " لا هو الا هو " ( فى دعاء الجوشن ) اشارة اليه .  
هذه مراتب ثمانية للروح الانسانى بحسب الادراك والفضائل العملية  
على اصطلاح الحكماء كما قال المصنف قده فى فلسفته :

لنفس قوتان عقل نظرى	وعلى ان تشافعبـــــر
علامة عمالة فالمبتدأ	لاربـع مراتب قد صعدا
بحسب الكمال و استعداد	ذى الضعف والتوسيط واشتداد
فما هو استعداد الاولى	سمى بالعقل الهيولانى
وعقل استعداد كسب المدركة	من اوليات له بالملكة

بالفعل ذ واستعداد الاستحضر      للنظريات بلا انظار  
والعقل حيث انعدم استعداد      واستحضر العلوم مستفاد

.....

تجلية تخلية تحلية      ثم فنا مراتب مرتقية  
محو وطمس محق اد ر العملا      تجلية للشرع ان يمثلا  
تخلية تهذيب باطن يعد      عن سوء الاخلاق كبخل وحسد  
و لقلقى قبقبى زبذبى      من التذاذ طرحت بجانب  
تخلية ان صار للقلب الخلى      عن الرذائل الفضائل الحلى  
فنا شهود كل ذى ظهور      مستهلكا بنور نور النور  
بفعله الافعال يمحو الحق      فى النعت طمس فى الوجود المحق  
الا انه قد ه قال فى حاشية ذلك المقام : ان اصطلاح المحو و

المحق و الطمس من العرفاء .

و كيف كان فقد ظهر النظر فى كلام جمع منهم بعض الاعلام دام  
علاه فى تعديد مراتب النفس بحسب اصطلاح الحكماء حيث قال : و  
الحكماء قالوا ايضا بان للنفس سبع مراتب : العقل الهيولانى ، و بالملكة  
و بالفعل ، و المستفاد ، و المحو الذى هو مقام التوحيد الافعالى و  
الطمس الذى مقام التوحيد الصفاتى و المحق و هو مقام التوحيد  
الذاتى . ( ١ )

وعند العرفاء مراتب سبعة : ١- الطبع باعتبار جهة مبدئية الروح  
للحركة و السكون و ان كل حركة او سكون يقع بامر الروح ٢- النفس و

هی جهة ادراك الروح المطالب الجزئية ۳- القلب و هو جهة ادراك الروح المطالب الكلية ۴- الروح و هو مرتبة حصول الملكة العلمية او العملية ۵- السرّ و هو مرتبة فناء الروح فی العقل الفعال (الذی يكون افاضة العلوم من الرب تعالى بواسطته) ۶- الخفی و هو مرتبة فنائه فی مقام الواحدية (یعنی مقام "الله" ای الذات مع الصفات فلا یرى الا الله المتجمع للصفات) ۷- الاخفی و هو مرتبة الفناء (۱) فی مقام الاحدية (یعنی مقام ذاته تعالى مع قطع النظر عن الصفات فلا یرى الا اياه ذاته یا من لاهو الا هو) .

• قد یزاد علی هذه المراتب الكلمة و الروح و الفؤاد و الصدر و العقل و التفصیل لعله یوجب الملal • و عرفت من المصنف قده انه قسم

(۱) و المراد بالفناء: ان لا یرى لنفسه انی قوشیئة اصلا و لا یرى شیئا الا الرب تعالى و یرى نفسه کالمیت بین یدی الغسال کما فی الروایة (و التوضیح فی محله) و من الواضح ان الفناء حاصل لكل احد بهذا المعنی الا ان المراد توجه الشخص بفنائه و عدم الغفلة عنه ابدا حتی یصل بواسطة هذا التوجه و المعرفة (التی هی غایة خلقة البشر) الی المقامات العلیا فالحق ان الفناء رأس مال البشر و لكن ما قل من توجه الی رأس ماله و قد بحث فلا سفتنا و عرفنا عن هذا المقام کما ملأوا قال الفیلسوف الهندی الامریکی "و یوکاندانا" علی ما فی مترجم کلامه مرحله نهائی تعالی و رستگاری روح عبارت است از محو وجود فرد در وجود الهی و این وقتی برای ما حاصل است که درس بزرگ و مهم عشق لا یتناهی را آموخته باشیم •



مقام الفناء الى ثلث مراتب ايضا بحسب اصطلاح العرفاء (۱)

العرش : هو سریر الملك وعلى ما ذكرنا من وضع الالفاظ للمعاني العامة هو اقرب المكان الى مصدر الالمور فيظهر ان كل مركز القسـدرة و صدور الالمور يسمى عرشا . ثم ان قلب المؤمن لفنائـه في الله تعالى و كونه بالنتيجة مهبط رحمة الله تعالى يسمى بعرش الرحمن كما في الحديث : يسعني قلب عبدی المؤمن .

و ظاهر المصنف ان هذا القلب هو القلب المذكور في عدد مراتب النفس .

لكن الظاهر ان هذا القلب المذكور في الحديث هو الذي يسمى بالفارسية " دل " و هو جهة احساسات الروح و عواطفه و عشقه و يسمى بالقلب لكثرة تقلب احواله و تموج بحره كما في الحديث ان للقلب اقبالا و ادبارا ۰۰۰۰ (۲)

فهذا القلب الذي يعشق الرب تعالى و يكون كالعاشق فانيافى المعشوق هو الذي يكون عرش (۱) المعرض عن مفاع الدنيا و طيباتها يخص باسم الزاهد و المواظب على فعل العبادات من القيام و الصيام و نحوهما يخص باسم العابد و المتصرف بفكره الى قدس الجبروت مستديما للشروق نور الحق في سره يخص باسم العارف ۰۰۰۰

(۲) نسیم گلم آر میدن ندانم ز طرف چمن پاکشیدن ندانم  
بنوعی اسیرم که گوبرتن من قفس بال گردد پریدن ندانم  
درکی قمی

در اندرون من خسته دل ندانم کیست که من خموشم و او در رفغان دروغا ست

الرحمن (١) وقد حكى عن المعصوم ان قدر الرجل قدر محبوبه وعليك بالتدبر فى مضامين الروايات .

و يحتمل كون مراد المصنف من القلب فى عبارته هو هذا الذى ذكرنا فى شرح الحديث حتى يكون اشارة الى الوصول بكمال عواطف الروح . و الجهة العملى و يكون قوله : قاف القلم الخ اشارة الى الوصول بكمال الادراك النظرى و هذا احتمال قريب و ان لم يذكره احد من الشراح .

قوله : ( الذى هو عالم العقل ) قد مضى ان العالم كله كتاب الله تعالى و هو ينقسم الى الآفاقى و الانفسى فاعلم ان كل واحد منهما ايضا ينقسم الى اقسام و ذلك لان للوجود الصاد من الله تعالى مراتب .

١- عالم العقول الكلية التى هى قبل سائر الوجودات رتبة و قد حكى عن على عليه السلام فى حديث الاعرابى : العقل جوهر دراك محيط بالاشياء عن جميع جهاتها عارف بالشئ قبل كونه فهو علة للموجودات و يسمى ذلك العالم بعالم الجبروت لجبره نواقص مادونه فانه كمال عوالم مادونه و يسمى بعالم القلم ايضا لشبهه بالقلم فى جمعه تمام الكلمات بنحو اللف كما ان فى مركب القلم تمام الحروف اجمالا و فى كونه واسطة الفيض .

٢- عالم النفوس الكلية التى هى بعد العقول رتبة و يسمى بعالم الملكوت الايمن قبال الملكوت الايسر الذى هو عالم المثال و البرزخ و قد سمى بالملكوت لانه ايضا اكمل و اقدر من عالم الطبيعة و الملكوت

(١) در اين ره عقل جولانى ندارد  
ولى با جان مردان دل آگاه

رهى دارد كه پا يانى ندارد  
رهى دارد بكوتاهى يك آه

مبالغة في الملك والقدرة .

٣- عالم المثال والبرزخ الذى هو واسطة بين عالم المادة و  
المجردات و يسمى بالملكوت الاسفل كما عرفت وقد يطلق كلمة الملكوت  
بمعنى مطلق عالم الغيب الذى قبال عالم الطبيعة . وقد اخذوا اللفظ  
عن الشرع فقد ورد فى ادلة الشرع ذكر الملكوت والجبروت كثيرا ( اكثرها  
بمعناها اللغوى ) منها دعاء السجاد عليه السلام قبل صلوته : يا من احار  
كل شئ ملكوتا وقهر كل شئ جبروتا (١)

٤- عالم النفوس الجزئية الفلكية والانسانية و يسمى بالنور  
الاسفهب .

٥- عالم الظاهر والشهادة من مواد الارض والسماء و مافيهما وما  
بينهما و يسمى بعالم الناسوت و يسمى الاجسام الفلكية فى لسان حكماء  
الاشراق بالبرزخ العلوى ، والاجسام العنصرى بالبرزخ السفلى وهذه  
المراتب هى المرادة من قول المصنف فى الفلسفة :

بالجسم والنفس وعقل ذى سمك و جبروت ملكوت و ملك  
والنور الاسفهب والمظاهر — لنور الانوار و نور قاهر .....  
وهذه هى مراتب الكتاب الآفاقى .

كما ان النفس ينقسم الى العلينى والسجينى نظرا الى ان  
النفوس الانسانية على قسمين متكامل يكون كتابه فى عليين و فاسد يكون  
كتاباه فى سجين على ما فى القرآن الشريف ان كتاب الابرار لفى عليين و  
كتاب الفجار لفى سجين .

(١)  $\frac{1}{4}$  قيام صلوة المستدرك

واذ عرفت هذه تعريف ان عالم القلم والعقل هو العالم الاشرف  
الذى فى طول سائر العوالم ويكون نورنبينا (ص) من ذلك العالم كما  
فى الحديث .

و بتعلم المنطق يمكن السير بقدم العلم الى ذلك العالم ثم اذ  
الوصول الى ذلك العالم يحتاج الى فكر صحيح و حدس صائب و  
بالمنطق يمتاز الفكر الصحيح عن الفاسد و يصير الانسان برهانيا و  
بالنتيجة يبعد حدسه ايضا عن الظن و التخمين .

قوله : ( به انطوى الزمان ٠٠٠ ) يعنى كما ان مطالب الفلسفة كلية و  
بالنتيجة ليست محدودة بزمان او مكان فكذلك قوانين المنطق بها يوصل  
الى النتائج و الفكر الصحيح و لا اختصاص لها بزمان خاص او مكان  
مخصوص .

خلافا لواضعى منطق " ديا لك تيك " حيث ينكرون البقاء لكل شئ  
حتى المطالب الفكرية و يقولون لا ابدية و لا بقاء فى العالم و يتهاجمون  
على المنطق القديم بذلك و خصوصافى القضايا الدائمة و الضرورية فى  
مبحث القضايا الآتية انشاء الله تعالى .

و ان شئت تفصيل اعتقادهم فى هذه الجهة و تحقيق الحق فيه  
فراجع كتابنا المنطق المقارن .

و كيف كان فالمنطقى محيط بالزمان و المكان لاحاطة قوانين  
المنطق بهما هذا من جهة الادراك و العقل النظرى .

و اما من جهة الاشراق الروحانى و العقل العملى فبالمنطق  
يصفوا الفكر ثم القلب و اذا تكامل الشخص فى هذا الصفا و تخلص من قيود

المادة. و صار فكره و ذكره مع عالم الغيب لم يكن مقيدا بقيود المادة و يتسلط على الزمان والمكان كالمجردات التى تكون اعلى من الازمنة و الامكنة ، يخلع بدنه من الروح اختيارا (١) و يفعل افعال الملكوتيين و يسير مثلا بطى الارض فيغلب بفعله الزمان و المكان و قد يصير الى حال لا ظل لجسمه فى الشمس كما كان الرسول ( ص ) كذلك و يرى من خلفه قد امه كما فى الحديث .

قوله : ( اعنى الالهى الاعم ) الحكمة نظرى اذا بحثت عما لا يدخل تحت اعمالنا و على اذا بحثت عما يرتبط باعمالنا و العملى اما يبحث عن الملكات النفسانية فهو علم الاخلاق او عن ارتباط الشخص بالغير اما فى بيته فهو تدبير المنزل او خارج بيته مع الناس فهو سياسة المدن ( هذا هو التقسيم الذى تداول من القديم ) .

و النظرى الالهى و رياضى و طبيعى اذ هو اما يبحث عما يكون فى الذهن و الخارج مع المادة و هو الطبيعى او فى الخارج فقط و هو الرياضى او لا يحتاج الى المادة فى الذهن و لا فى الخارج و هو الالهى الاعم و موضوعه الوجود ( و هو غير محتاج الى المادة و ان قارنته احيانا ) .

و بازاء الالهى الاعم الالهى الاخص و هو البحث عن الوجود المجرد الواجب الوجود اى الله تعالى و خصوصياته تعالى .  
و الحاصل ان المنطق آلة لتحقيق الفلسفة الالهى الاعم ( الباحثة عن الوجود مطلقا ) و كما تكون هى كلية فكذلك المنطق .

(١) و للشيخ الاكبر محمد حسين الاصفهاني قده قصة فى الباب .

قوله : ( بناءً على اتحاد العاقل و المعقول ) اعلم انه اختلف فى كيفية الادراك و العلم الذهنى ف قيل : باضافة بين الذهن و الخارج اى الشئ المعلوم بدون حصول شئ فى الذهن و قيل بحصول شبح من المعلوم فى الذهن و قيل بحصول نفس ماهية الشئ فى الذهن و قيل ينقلب تلك الماهية ( كيف ما كانت ) الى الكيف .

و قيل باتحاد الذهن مع المعلوم اى يتحد وجود الذهن مع الشئ الموجود فى النفس ( ۱ ) و هذا اعتقاد " فرفوروريوس " من المشائين ثم شاع و قبله جمع كثير منهم المصنف قده و تفصيل المقام فى الفلسفة .  
و عليه فالنفس تتحد مع المطالب الكلية المنطقية و يسرى احاطتها الى النفس و تصير النفس ايضا محيطة بحكم الاتحاد و ان حكم احدا المتحدين يسرى الى الآخر ( ۲ ) .

قوله : ( وعصمة ) اى بالمنطق يعصم الفكر عن الخطا فى الامور النظرية و العملية فيعصم فى العمل ايضا من اهم الطرق لاصلاح النفس فى ناحية العمل هو التمرين الفكرى كما ان الامر فى الفساد ايضا كذلك و قال على ( ع ) من كثر فكره فى المعاصى دعتة اليها " و التفصيل فى علم "

( ۱ ) اى برادر تو همه اندیشه اى مابقى خود استخوان و ریشه اى گرگست اندیشه ات تو گلشنی و ربود خاری تو هیمه گلخنس  
( ۲ ) و هذا مراد الشاعر يصف رقة الخمر و الزجاج كأنهما متحدان :  
رق الزجاج و رقت الخمر فتشابهها و تشاكل الامر  
فكانما خمر و لا قدح و كانما قدح و لا خمر

.....  
داند آن عقلی که آن روشن دلی است که میان لیلی و من فرق نیست  
من کیم لیلی و لیلی کیست من مایکی روحیم اندرد و بدن

معرفة النفس التربوى .

قوله : ( جناحا العقل ) شبه العقل بطائر له جناحان ، جناح العلم و جناح العمل كما يكون هذه التشبيه شائعاً فى ادب العرب و العجم و فى القرآن الكريم : **وَ اخْفِضْ جَنَاحَكَ** . . . .

و منه قول **ابن سينا** فى الروح الانسانى :

**هبطت اليك من المحل الارفع ورقاء ذات تعز زومتع** . . .  
و قول **" سعدى "** :

**طيران مرغ ديدى توزياى بند شهوت بد رآى تابينى طيران آدميت**  
و قول الشاعر :

**مكش بخون پروبالم هرا نچه من بپریدم بغير گوشه بامت نشیمنی نگزیدم**  
**هزار دانه فشاندند ورامشان نشدم من هزار سنگ ببالم زدی و من نپریدم**  
الى غير ذلك . . . .

و وجه التشبيه ماضى من انقلاب احوال القلب و طوفانها .

فبالمنطق يصح له الطيران فيعرج الى مكان القدس

قوله : ( صقع لاهوت ) الصقع هو الناحية و اللاهوت مقام الاسماء و الصفات و المراد ببد و جناحى العقل و ظهورهما من ناحية للاهوت وصول الفكر الى تلك الناحية و كون الشخص فى ناحية العمل مظهر صفات الله تعالى .

و اعلم ان للوجود سلسلة طولية و سلسلة عرضية اما الثانية فهى الاجسام المادية حيث تكون كلها فى رتبة واحدة و عرض واحد والاشرافيون قالوا بان فى عالم العقول ايضا افراداً متماثلة عرضية . و اما مراتب

الاولى اى الطولية فهى :

- ١- مرتبة الاحدية ونفس ذات الواجب تعالى مع قطع النظر عن الاسماء والصفات المعبر عنها بغيب الغيوب ، والغيب المكنون و الغيب المصون واللاهوت و . . . .
- ٢- مرتبة الواحدية اى الذات مع الصفات المعبر عنها باللاهوت والوجود الجامع لجميع الاسماء الحسنى والصفات العليا .
- ٣- الجبروت و هو عالم العقول و يسمى بعالم القضاء و الامرو الابداع و القلم و امر الكتاب ايضا .
- ٤- الملكوت و هو عالم النفوس و المثال كما عرفت .
- ٥- الناسوت و هو عالم الشهادة من الارض و السماء و يسمى بعالم المحو و الاثبات ايضا .
- ٦- و جعلوا الانسان لعظم شانه من بين الناسوت قسما عليحدة عبروا عنه بالكون الجامع لجامعيته كما قال المصنف فى الفلسفة :  
 فالعالم الاكبر كان حاويا      كان غداً كل له مرائيا  
 اخذاً من المولى عليه السلام :  
 اتزعم انك جرم صغير      و فيك انطوى العالم الاكبر  
 قوله : ( ينتفع الكل ) فان العلوم قسما نقلي و نقلى و العقلى قسما نبرهانى و تجربى و النقلى دينى و غير دينى .  
 فالعقلى البرهانى يحتاج الى المنطق قطعاً سواء كان مثل الفلسفة او الهندسة التى مسائلها



منتظمة (۱) لاحتیاجها الى الاقيسة و لو بقدر ان هذه الزاوية مساوية لتلك و هى للآخرى فهذه مساوية للآخرى فانه من قياس المساواة الذى لا بد من اثباته حتى فى المنطق .

و التجربى كالطبیعى و الطب و الاخلاق ( فى وجهه ) ايضا يحتاج الى تحقيق التجربة و بیان حد صحیحها و سقیمها . و هو من مباحث المنطق . و النقلی يستفید من مسائل المنطق ايضا کبحث الکلیات و امتناع النقیضین و الضدین و القضايا و الاستقراء و التمثیل بناء على صحة الاستدلال الظنى بهما فى علوم الادب و الکلام فى محله .

قوله : ( و الصواب الذى الخ ) کما قال ابن سینا فى القصيدة :

و فطرة الانسان غیر كافية      فى ان ینال الحق کالعلانية

(۱) و لها براهین ریاضية و قد حصر بعضهم المنطق فى المنطق الرياضى المسمى بـ " الگوریسم " و تهاجموا على المنطق القديم و قالوا بان المنطق الصحیح هو الرياضى و واضعه الاول " بول " ثم کمله " جوونز " و " ون " و " پیرس " و . . . و ملاك الحمل فى هذا المنطق هو التساوى کما فى  $2 \times 2 = 4$  لكنه ليس کلیا کما ان ساقى المثلث المتساوى الساقان متساویان و لا یصح حمل احد الساقین على الآخر کما لا یخفى و ما جدر قول " ازوالد کولپه " فى مترجم کلامه : منطق ریاضى جز در حالات نادری نه مورد نیاز و نه ارزشی دارد هر چه رابتوان بوسیله آن کسب کرد بطور آسانترى میتوان بوسیله منطق لفظی کسب کرد شخص باید اینجـا اصطلاحات و رموز برد و منطق را بداند و علاوه مسائل فراوانی چون تصور و استقواء داریم که نمیتوان با اسلوب دقیق ریاضی تفسیر کرد .

وقال الشاعر :

گاه باشد كه كودك نادان      به غلطبر هدف زند تیری  
و لبعضهم كلام فی كفاية الفطرة تراه مع نقده فی كتابنا المنطق  
المقارن .

قوله : ( و لوازم المتصلات الخ ) كما يقال : المتصلة للزومية تستلزم  
منفصلتين منفصلة مانعة الجمع من عين المقدم و نقيض التالي ، و منفصلة  
مانعة الخلو من نقيض المقدم و عين التالي . و المنفصلة الحقيقية تستلزم  
اربع منفصلات تتشكل من عين كل من المقدم و التالي مع نقيض الآخر .  
قوله : ( فالحكمة لمن يطيق البرهان ) الحكمة من الاحكام والاتقان  
و بذلك يسمى مفاد الطالب حكما لكونه جزميا و فيه اتقان و الدليل  
المحكم الذي لا شك فيه هو البرهان . و فهم الحقائق الخارجية  
( الفلسفة النظرية ) و الاعتباريات ( الفلسفة العملية ) يسمى حكمة من باب  
تسمية المسبب باسم السبب فان الفهم على ما هو في الواقع انما يصح  
بالبرهان . و المراد من الحكمة في القرآن وَ مَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ  
خَيْرًا كَثِيرًا - - وَ لَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ - - ايضاً هذا الفهم النظري و  
العملي او احدهما و الله اعلم .

و قد امر النبي ( ص ) بدعوة الناس الى سبيل الله تعالى ( و البحث  
في المراد من هذا السبيل في محله ) بالحكمة و الموعظة الحسنة و الجدل  
و لا بد ان يكون الحكمة بازاء من يترقى ذهنه و يستعد للاستدلال  
البرهاني و الجدل لمن يكون استعدادة اقل فيطلب الاستدلال و ان  
كان لا يستعد للدليل البرهاني الذي هو اذق من الجدل المتشكل من

القضايا المشهورة بين الناس و ايضا فى قبال الخصم لافحامه حيث يكون استعداد ه كما ذكر و يقنع بالمشهورات و لا يطلب البرهان . و الموعظة للاقل استعداد او للتحريك نحو العمل .

و للبحث عن قيد " حسن " الوعظ و كذا الجدال و تحقيق قوله تعالى و الموعظة الحسنة و جاد لهم بالتى هى احسن ، مقام اخرياتى انشاء الله تعالى فى الصناعات و يأتى انشاء الله تعالى ان الجدال لا يختص بالمعاند .

قوله : ( و يوزن الدين الخ ) قال الغزالى فى كتابه " القسطاس المستقيم " فى تفسير قوله تعالى " و نضع الموازين القسط ليوم القيمة " (على ما حكى) هى الموازين الخمسة المنطقية من القياس الاستثنائى الاتصالى والانفصالى والشكل الاول من القياس الاقترانى والثانى والثالث . و عبّر عن الاستثنائى الاتصالى بميزان التلازم للملازمة بين مقدمه و تاليه و عن الاستثنائى الانفصالى بميزان التعاند للعناد بينهما و عن الاقترانى بميزان التعادل لتعادل له بين العناد و التلازم فليس فى تمام الموارد تلازما و ليس فى الكل تعاند بل النتيجة فيه تابعة للمقدمتين اللتين قد تكونان موجبتين و قد سالبتين و قد بالتفصيل .

و عن شكله الاول بميزان التعادل الاكبر لكونه اعظم الاشكال قدرا و لذلك وصفه المصنف بقوله : جلى ، و عن شكله الثانى بميزان التعادل الاوسط و عن الثالث بالاصغر و وجه التسمية ظاهر مما مضى .

قال اذ ليس الميزان المنصوب فى القيمة من هذه الموازين الظاهرية التى تزن الاجسام بل ميزان الحق و الباطل المعنويين و لا بد ان يكون

مما يستدل به استدلالاً صحيحاً برهانياً والاستدلال الصحيح ليس إلا بهذه الخمسة .

وح فقد عرفت معنى كلام المصنف : يوزن الدين القويم الآلهى بهذه الموازين الخمسة .

قوله : ( للسعاة السفرة ) فالغرض من تأليف الكتاب واهدائه الى الذين يريدون التخلّص من عالم المادة و السفر بارواحهم الى عالم الغيب الآلهى فانهم يحتاجون الى المنطق حتى يسلم فكرهم فى ناحية النظر والعمل .

قوله : ( بصيغة الفاعل ) يعنى تطهر قلوب المتعلمين الذين يريدون السفر الى الغيب عن الموانع المادية و ارجاس الباطل و السفسطة .  
قوله : ( العقل الفعال ) لا ريب ان علومنا ليست ذاتية لنا بل هى عرضى " وَ اللّٰهُ اَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ اُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا " و من المقرر فى الفلسفة ان كل ما بالعرض ينتهى الى ما بالذات و كذلك النظر العرفى .

فلا بد ان يتصل علومنا بما يكون العلم ذاتياله . اضع اليه انهم قالوا لنقصان استعدادنا لا يمكن استفادة الفيض من المبداء تعالى الا بواسطة سموها " العقل " و لكونه الجهة الفعالة للعالم صفوه بالفعال .

و هل يلزم التعدد فى الواسطة حتى يكون هناك عقول متعددة ؟  
وح فكم تعداده ؟ و هل هذا العقل الفعال ح هو العقل الاول او الآخر المتصل بالعالم ؟ ابحاث لا يسعنا المقام .

ثم اعلم ان المستفاد من ادبيات القرآن المجيد و العرب و العجم

فرض نظائر القوى الظاهرة الباصرة والسامعة و . . . للروح ايضا كما ترى القرآن يقول: لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ  
و تسمع الشاعر يقول :

چشم دل باز کن که آن بینی آنچه نادیدنی است آن بینی (١)  
ففرض المصنف قده ايضا للقلب سمعا وقال : هذه اللثالی زينة  
سمع القلب وهذه الزينة عطية غيبية الهية بواسطة العقل الفعال ونشأ  
( بعد الله تعالى ) منه .

قوله : ( او للقلب ) يعنى زينة سمع القلب الذى هو ذو كرامة او زينة  
السمع الذى جزئى مكرومه هو القلب .  
قوله : ( خير منطق ) بل لا منطق سواء - انطقنا الله الذى انطق كل  
شيئ -

هذا هو الكلام فى ديباجة الكتاب ولله الحمد وله الشكر .

### المقدمة \*

قوله : ( اى المنطق قوانين ) كانه دفع سؤال مقدر هو ان المنطق  
(١) ولعل فرض هذا القول الدراكة للروح بلحاظ ان المدرك الحقيقى فى  
هذه الحواس الظاهرة هو الروح فهو الذى يدرك المبصرات فى ناحية  
البصر والمسموعات فى ناحية السمع ، وهكذا . . . وهذا هو بحث اتحاد  
النفس مع القوى وقال المصنف فى الفلسفة :

النفس فى وحدتها كل القوى      و فعلها فى فعلها قد انطوى  
للحكم بالمرئى على المطعوم      و بالخيالى على الموهوم  
و القاض بين اثنين لا بدوان      قد حضر له كذا الباقي علن  
كما ان الشخص الذى اهل روحه لا يدرك بهذه الحواس ، لهم آذان  
لا يسمعون بها ولهم اعين لا يبصرون بها - وللمقام بحث جالب وسيع .

ليس قانونا واحدا وضابطة واحدة بل هو قوانين متعددة كثيرة فلم قلت  
 فى النظم : قانون آلى - فاجاب بان المراد هو القوانين لا القانون الواحد  
 وحيث ان "قانون" جنس يقع على القليل والكثير جيئ به على صيغة  
 المفرد والمراد هو الجمع .

او يقال : المراد بقولنا "قانون" هو العلم فاستعمل القانون الذى  
 هو فى الحقيقة ، المعلوم ، فى العلم كما يستعمل العلم فى المعلوم  
 فيقال مثلا النحو علم يبحث عن احوال واخر الكلم بمعنى مسائل يبحث  
 الخ فكما يستعمل لفظ العلم فى نفس المسائل فيستعمل نفس المسئلة  
 ( وهذا القانون ) فى العلم .

والعلم يستعمل بمعنيين ١ - نفس المسائل كما قد عرفت فى  
 تعريف النحو ٢ - الملكة الحاصلة من ممارسة مسائل العلم . والمراد  
 هنا ليس الاول حتى يرد اشكال افراد لفظ القانون اذ المسائل متعددة  
 بل المراد هو الملكة وهى صفة واحدة بسيطة نفسانية و لذلك افرد لفظ  
 القانون .

وان قلت : يحتمل استعمال القانون فى العلم والعلم فى  
 المسائل كما عرفت فى تعريف النحو فلا يرد اشكال افراد اللفظ .  
 قلت هو من سبك المجاز من المجاز هو غير مستحسن او ممنوع .  
 و انما قال قانون آلى ، لان المنطق ليس الا القواعد التى تستعمل  
 لكسب المطالب فهو آلة محضة لكسب المجهولات .

واما تحقيق ان القانون لفظ يونانى او سريانى و تحقيق المقدمة  
 فليراجع فيه الى كتابنا " مقصود الطالب " .

ثم ان تعريف المنطق بما ذكره المصنف احد تعريفاته و قد عرفه قوم بتعاريف اخر كالشيخ فى الاشارات بانه علم يتعلم فيه ضروب الانتقال من امور حاصلة فى ذهن الانسان الى امور مستحصلة . والقاضى فى المطالع بانه قانون يفيد معرفة طرق الانتقال من المعلومات الى المجهولات . . .

و من عرفه بما ذكره المصنف ادخل لفظ المراعاة وقال يقى رعايته عن خطأ الفكر، نظر الى انه لولا مراعاة قواعد المنطق لم يعصم الفكر . ثم ان كل ما ذكره من التعاريف تعاريف رسمية لاحدية لان العلم الآلى لا ينظر فيه الا الى نتيجته فى العمل و اثره و الاثر خارج عن الذات و رسم لاحد .

قوله : ( فموضوعا قفوا ) و قد جعل قد ماء المناطق موضوعه المعقولات الثانية التى توصل الى المجهول ( و المعقول الثانى ما يعرض على الموجود الذهنى و بالنتيجة يكون فى الرتبة الثانية من التعقل فيتعقل معروضه او لاثم هو كالجنسية و النوعية و القياسية و المعرفية و . . . فانها تعرض مفاهيم الحيوان الكلى و الانسان الكلى و القضيتين المرتبطتين والحد الذهنى ) .

و عدل المتأخرون و جعلوه المعلومات التصورية و التصديقية الموصلة الى المجهولات من حيث الايصال يعنى ان الموضوع ليس نفس المعلوم التصورى و التصديقى حتى يكون العالم متغير وكل معلوم تصديقى او النار و كل معلوم تصورى موضوع المنطق حتى لا ينحصر فى عدد بل الموضوع للمنطق حيث ايصالها الى المجهول فان جهة

الاىصال هو المعرفية و شرائطها و القياسية و شرائطها و هى المعقولات  
الثانية الماضية .

و لذلك ذكرنا فى محله ان لافرق بين القولين عند الدقة و لذلك  
ترى المصنف مع قوله فى ص ٢ بان الموضوع هو المعقولات الثانية ذكرها  
ان موضوع المنطق المعلوم التصديقى و التصورى .  
و اما وجه عدول المتأخرين عن تعريف القدماء فترى تفصيله فى  
كتابنا " مقصود الطالب " .

قوله : ( الفه ) فى كلامه قده جهات :

١- ان مؤلف المنطق هو ارسطو بمعنى ان المنطق و ان كان اصله  
فى عقل البشر و لم يوح الى قلب ارسطو على وجه الوحي فى النبوة ،  
و كذا الف سقراط و افلاطن فيه صفحات لكنه لم يكن مدونا منظما مبوبا و  
ارسطو هو الذى بوبه و نظمه و دونه على هذا الوجه فهو واضعه الاول .  
و قد اثنى عليه جمع كثير غاية الثناء قال ابن سينا فى " دانشنامه "  
امام حكيمان و دستور و آموزگار فيلسوفان ارسطاطاليس و قال " سولينه "  
الفرنسى نقلا عن ابن رشد ان الله تعالى خلق ارسطو حتى يتعلم  
البشر منه كل ما يكون تعلمه فى طاقة البشر !!

و قال " فيليب كين " فى كتابه " ابطال العلم " : لقد بقى من ارسطو  
الف كتاب تقريبا و لم يعلم لنا ان هذه الكتب تمامها دونت بيده و حده  
او ان تلامذته العلماء اقتبسوا من علمه و الفوا من علمه هذه الكتب فان  
وسعة مطالب هذه الكتب على وجه يشكل قبول انها مؤلفة انسان وحده (١)  
(١) ص ٢٨ قهرمانان علم .



لكنه هجم ايضا عليه كثيرون حتى قال " روجرباكون " : لو كان لى  
وسعة زمان و قدرة حتى احرق مؤلفات ارسطو بتمامها اذ قرائتها لا تفيد  
الاتلاف الوقت و ايجاد الجهل و الشبهة . . . (١)  
و قد هجموا على منطق بخصومه و اظهروا مناطق متعددة قبالة  
فقد ظهر بعده .

١- المنطق الصورى و هو يبحث عن شرائط الموصل بحسب الصورة  
فقط و اسقطوا مباحث مواد القياس كالصناعات و كذا كيفية تحصيل اجزاء  
المعرف . و من الواضح شدة الاحتياج اليها ايضا كالصورة .  
٢- المنطق الرياضى المبتنى على علائم و رموز رياضية و فيه يستمد  
من " العكس و التحويل " — عملان رياضيان — لكسب المجهول . و قد  
عرفت ما فيه فى بعض الصفحات الماضية .

٣- المنطق المعرفتى الذى ابداه " جان لاك " الانكليسى  
المبتنى على تقسيم الادراك الى الحسى و الفكرى و الفكرى الى ما يرتبط  
بذات المدرك ( و هو مربوط بعلم معرفة النفس و هذه الجهات  
المربوطة بذات المدرك قطعية ) و ما يرتبط بالموضوع المدرك ( بالفتح )  
( و هو مربوط بعلم الطبيعى ) قال و هو ظنى فلم يبق للمنطق شئ و  
فيه ما ذكره " ازوالد كوليه " من انه ككثير من معاصريه ارتكب شططا حيث  
جعل الجهات المربوطة بمعرفة النفس اصيلا و الجهات المربوطة  
بالخارج ظنيا و احتماليا .

٤- المنطق الروحى القائل بكون المنطق قسمة من علم معرفة

النفس حيث ان التفكير ليس الا ظهور و تجلّ وعمل للعقل و البحث فى اعمال الذهن بحث روحى من معرفة النفس و فيه انه قد يبحث فى كيفية تحقق هذا العمل الروحى فهو من معرفة النفس و قد يبحث فى انه كيف يجعل حتى ينتج صحيحا و لا يكون باطلا فهو ليس الا المنطق و هذا هو الفرق بين المنطق و علم معرفة النفس . و قد بحثوا عن ذلك و وقعوا فى حيص و بيص .

٥- المنطق التجريبي القائل بان لا صلاحية و قيمة لشئ الا ما صدّقه التجربة و قائلوه اكثر من سائر الاقسام و اشهرهم بين المتأخرين د كارت الفرنسى و بيكن الانجليزى و جان لاك الانجليزى و هيوم و . . . و واضعوا منطق " ديا لك تيك " قالوا : الطريق الاساسى للمعرفة هو التجربة . و فيه اننا لنعقل التجربة فى مثل امتناع اجتماع النقيضين والضدين مثلا فان غاية الامر عدم رؤيتنا اجتماعها فى الخارج و ذاك بمجردة لا يدل على البطلان و ايضا التجربة منحصر بموارد معينة فهل تحتاج فى حكمك بان الكل اعظم من جزئه الى التجربة . و هل جربته . ثم حكمت ؟

فما جد رقول " كانت " الالمانى على رغم اعتقاد لاك و هيوم : ليس كل معلوماتنا مبنيا على التجربة بل لنادر ك مطلق يسمى بالقوة العقلانى موجود قبل الادراك الحسى فان البديهيات مسلّمات بنفسها قبل التجربة و ايضا شهد لنا المسائل الرياضية فان  $2 \times 2 = 4$  معلوم لنا و ان لم يكن لنا تجربة ابدا (١) .

و كان لاك " يعتقد بهذا المثل اللاتينى و يستحسنها : ليس فى

(٢) ص ٢٧٣ " ماجراهاى جاودان " تأليف هانالى توماس و دانالى توماس

العقل شئ لم يكن قبله فى الحسّ - و ردّه - كانت - .

و نحن نسلم ان التجربة وسيلة حسنة لكسب المعارف خصوصاً فى  
المعارف العملية كما قال مولينا الامير عليه السلام : العاقل من وعظه  
التجارب و فى التجارب علم مستأنف (١) .

و اما انه لا يكتسب شئ الا بالتجربة (٢) فلا يمكن تصديقه .

٦- الدستورات الدكارتية و كانها تفصيل اعتقاد " المنطق التجريبي "  
لكنها عند التأمل ترجع الى " الانحاء التعليمية " المذكورة فى بعض كتبنا  
المنطقية مثل تهذيب التفتازانى و شرح حكمة الاشراق و شرح المطالع  
فدقق النظر فى وصاياه هذه :

١- لا بد لطالب العلم ان لا يقبل شيئاً الا اذا ادركه بشهود و

وجدان او قام عليه برهان ( و هو التجربة ) .

٢- لا بد له فى حل مشكلاته من تحليل مطلوبه المجهول الى آخر

جزء ممكن .

٣- ثم يتوجه الى اسهل الاجزاء ادراكاً الى المشكل فالاشكل .

٤- لا بد له عند تحليل المطلوب من الاستقصاء حتى لا يغفل عن شئ .

و الظاهر انها هى البرهان و التقسيم و التحليل و التحديد

المذكورة فى الانحاء التعليمية (٣) .

٧- و قد اخذ ثانياً " راسل " الانجليزى المعاصر و جعل نفسها

(١) ٣٣ من ابواب جهاد نفس الوسائل .

(٢) على ما قال الشاعر الفارسى :

تلخى عمر بشير حاصل بي تجربگی است مرد راجز ثمر تجربه دانا نکند

(٣) راجع كتابنا " المنطق المقارن "

فيلسوفه هذا الطريق في كشف المجهول (١) لكن من الظاهر انها  
بنفسها لا تفيد ما لم تنضم اليها سائر هذه الامور الاربعة و لعل  
مراده انها اهمها .

٨- المنطق المادى المبنى على النظر فى مواد الاقيسة فقط  
كالصناعات الخمس و ان طريق التحصيل هو التجربة و هو مركب مما مضى  
و فيه ما مضى .

٩- منطق " دىالك تيك " الحديثة الموضوعة من " هگل و ماركس " و . . .  
و هو اشد المناطق هجوما على ارسطو و قد ابطالوا فى تخيلهم  
اساس تقسيم المطالب الى التصورية و التصديقية و قالوا : التفكير فى  
صغرى القياس فقط كاف فى اخذ النتيجة فلا يلزم القياس و قالوا : اجتماع  
النقيضين جائز و قالوا : القضايا الضرورية و الدائمة باطلة جدا و . . .  
و انت اذا تأملت كتابنا " المنطق المقارن " تعرف واقع مرامهم مع حق  
الجواب منهم فراجع و سيأتى انشاء الله تعالى فى هذا الشرح .

١٠- و قد استشكل عدة بان ملاك الهداية و عدم الضلالة هو  
التمسك بالقرآن و اهل البيت كما هو مفاد حديث الثقلين و المنطق  
ليس منهما .

و هذا عجيب فان المنطق طريق التمسك اذ لا بد فى تحقق التمسك  
بالقرآن و الآل من كونه تمسكا قطعيا لا ظنيا و تخمينيا . و القطع انما يحصل  
بالبرهان المنطقى و كان هؤلاء - و منهم بعض فضلاء العصر - لم  
يلتفتوا الى تعريف المنطق : قانون آلى . . . فهو ليس فى قبال سائر

المطالب بل آلة لتحقيقها .

اضف اليه ان نفس بيانهم و دليلهم قياس لا بد من اثبات حجيته  
فى المنطق ثم اضف اليه ان آيات القرآن مشحونة بالامر بالفكر والتدبير  
والتعقل ومدح البرهان و لم يبين طريق التفكير والتعقل فلا بد ان  
يكون المراد هو الطريق الفطرى الطبيعى الذى يذكر فى المنطق من  
القياس .

و هنا بعض ايرادات اخر تراها فى كتابنا " المنطق المقارن " .  
الثانية من نكات عبارة المصنف ان ارسطو هو المعلم الاول و قد  
وقع البحث فى وجه تسميته بذلك و الظاهر ان وجهه انه قسم العلوم  
الى النظرى و العلمى و الابداعى و الف فى كل منها مجملات الف الطبيعىات و ما  
ورائها فى النظريات و سياسته المنزل و المدن و الاخلاق فى العمليات  
و الشعر و الخطابة فى الابداعات .

الثالثة ان اسكندر المقدونى هو ذا القرنين و قيل ان ابن سينا  
اول من طبق ذا القرنين على اسكندر (١) و فيه ان التاريخ لا يلائمه فانه  
حكى عن اسكندر ما لا يلائم ذكر القرآن الشريف و لعل ذا القرنين احد  
ملوك حمير او غيره .

نعم ارسطو معلم اسكندر ثم صارند يماله لا ينفك عنه حتى قال  
" ديورن " الفيلسوف العارف الفقير المعاصر لارسطو : يا كل ارسطو  
الغداء فى وقت يرضاه اسكندر و يأكل " ديورن " فى وقت يرضاه نفسه (٢)

(١) مجلة " ثقافة الهند " ج ١ ص ٥٥

(٢) ماجراهاى جاودان در فلسفه ٧٤

ثم ان ارسطو رئيس المشائين و هم الذين يقصدون السعادة و الوصول الى الحقائق بالفكر قبال الاشراقيين الذى يقصدون الرياضة . و يعتقدون ان العلوم كانت قبل افى نفس البشر فلا بد من الرياضيات الفكرية و تكميل الذوق حتى يتذكر الانسان ما كان علمه . و وجه تسمية ارسطو بالمشاء — قبال استاذة افلاطن الذى كان رأس الاشراق — ان الفكر حركة قوة الدماغ من المطلوب المجهول نحو مقدماته المعلومة ثم الرجوع الى المطلوب هذا هو التوجيه الفلسفى الذى يلائمه تاريخ الفلسفة و هناك توجيه علمى آخر قاله : عدة منهم " الكسيس كارل " و هانا الى توماس و ٠٠٠٠ (١)

وهو انه كان يدرس تلامذته فى الطريق و حين المشى و قال الاول : وجهه ان الفكر يسهل بواسطة قبض العضلات على وجه الترتيب و النظم فان بعض التمرينات البدنية محرّكة للفكر ٠٠٠ (٢) لكنه تخرص محض بلاد ليل . قوله : ( و الملهم الخ ) يعنى ان ارسطو و ان كان اول مؤلف فى المنطق ، ليس واضعه و مبتكره فان الله الذى هو القديم ذاتا و صفاتا و من صفاته الفياضية المطلقة و هو العليم الذى يعلم البشر بل و سائر الموجودات و يرتبط بهم باسمه العليم و هو الحق الثابت الدائم الذى لا زوال له و لانفاد هو الذى ابتدع المنطق و كل الصناعات سيما العلوم الكلى الاصالى كالفلسفة فمنه تعالى عظيم جلّ جلاه . و توضيح هذا الاجمال ان فيضه تعالى قديم لقدم ذاته و جميع

(١) ماجراهاى جاودان در فلسفه ص

(٢) انسان موجود ناشناخته ص ١١٠

صفاته وعدم نفاذ عطياته و كلماته كفاى الدعا " يا قديم " فليس علم من العلوم حاد ثالائه ايضا فيض من الفيوض .

و ان قلت : هذا فى العلوم الاحساسى و الذوقى اى القريحة التى هى اساس كسب العلوم صحيح و اما ما يستفاد بالبحث و الفكر و الاستخراج من القريحة فهو مربوط بفعالية البشر نفسه فلا دليل على قدم ما يستفاد من البحث و الفكر .

قلت : هو ايضا فيض الهى و الفيض قديم و ح فالمنطق البحثى ايضا كان قبل ارسطو ( فضلا عن المنطق الفطرى الذى هو اساس البحث ) و يشهد لما ذكرنا كلام ارسطو نفسه الذى حكاه ابن سينا فى منطق الشفا قال : انا ما ورثنا عن تقدمنا فى الاقيسة الا ضوابط غير مفصلة الخ . فيستفاد من كلامه انه كان عند من سبق ارسطو ايضا ضوابط من الاقيسة غاية الامر انها انهم لم تكن مفصلة منظمة .

هذا كلام المصنف قده و فيه ان هذا البرهان يقتضى ان يكون منظما و كاملا ايضا لان كماله و نظمه ايضا فيض مع ان الواقع خلافه فان العلوم ترقى شيئا فشيئا .

و التحقيق ان البرهان لا يقتضى ازيد من قدم فيضه تعالى فيما يرتبط به تعالى بمعنى انه تعالى ليس بخيلا فما يرتبط به تعالى فهو اعطاه الا ان بعض الموجودات يحتاج الى مادة مستعدة لقبول الفيض فيحتاج الى طول زمان حتى يحصل الاستعداد و برهان قدم الفيض لا يقتضى قدم هذه الموجودات و لذلك تربهم يقسمون الموجودات الى الابداعيات التى توجد بصرف الارادة و على ما يفيد قوله تعالى : انما

امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون\* وإلى الماديات التى تحتاج الى طول زمان لحصول الاستعداد وقد يجعل قوله تعالى : الاله الخلق والامر\* اشاره الى هذا التقسيم وقوله تعالى : قل الروح من امر ربي\* بمعنى ان الروح من عالم الامر والابداع والمجردات .

اضف اليه ان العلم الالهى قدر للانسان كمالات لا يصل اليها الا بالاختيار والسعى والعمل بمضمون قوله تعالى : وان ليس للانسان الا ما سعى\* وقد اعطاه رأس المال وفرصة الكسب حتى يصل اليها فهذا الكمال المتقرب وان كان فيض من الله تعالى الا انه من قسم ثانى الموجودات المسابقة يحتاج الى زمان وكسب .

وح فالقديم من الله تعالى هو ما يرتبط به تعالى من اعطاء اصل القريحه التى هى رأس المال والقدرة على كسب المعارف فلاكل فيض ولو كان بحثيا كسبيا فتدبر فيما ذكرناه جيدا .

قوله دوره وكوره؛ كلاهما بمعنى مجموعة من الزمان . والدورة بمناسبة دور الفلك وكرات المنظومه الشمسيه والكورة بمناسبة تكرار حركتها .

قوله بل كان ما ذكره الخ ؛ وقد عرفت ان الأخذ ين عليه كثرة وقد ظهر مناطق متعددة قبال ارسطو الا ان الامر هو ما ذكره ابن سينا من كمال منطقته ودوامه وان الأخذ ين لم يكن لهم شى يستحسنها الخواص وان كان لهم تصدية وقال وقيل عند العوام ، فان هذا القال والقليل والتصديه لا مثال\* دكارت\* ولاك\* و\* راسل\* و\* جوونز\* انما هو عند الصحفيين الذين لا سهم لهم من العلم الاقاله وقيله واسعدهم على



ذلك السياسات الاستعمارية و لو كان الدهر مقبلا على حكماء الاسلام  
وعلماء الشرق وارتفع الموانع السياسية لقد ظهر الحق وعلم ان غير  
واحد من علمائنا ادق منهم بكثير و ان فيهم يصدق حقما قاله بعض  
معاصري كانت في حقه : لو علم الناس حقيقة كانت لا ستوحشوا منه  
و فروا من عظمته و جلالته (١)٠٠٠٠

و لقد كان بعض الافاضل من اهل الفهم و السر اذا رأى بعض  
مراجعنا الدينى كانه يصغر عنده و يخاف من عظمته و يلوذ بملاذ ويقول  
لا تعلمون ما اعلم منه .

و الاسف عن بعض كتابنا المعاصرين يتهاجمون على علمائنا  
الكاملين بلادقه فى كلمات الطريقين (٢)٠

قوله و بعد الفراغ عن الثلاثة المهمة : اى التعريف و الموضوع  
و الغاية و ظاهر عبارته قد ه ان هذه الثلاثة و كذا ذكر الواضع و المؤلف  
ليست من الرؤوس الثمانية لقوله : شرعنا فى القسمة . . . و اقتصرنا عليها  
و قوله الثلاثة المهمة . يعنى انها هم من الرؤوس بتمامها مع ان الذين  
ذكروا الرؤوس الثمانية كالتفتازانى فى التهذيب و شاىخ هكتة الا شراقو . . .  
جعلوا الغاية بمعنى الغرض و كذا المنفعة و المؤلف من الرؤوس الثمانية .  
و لو كان مراده انا اقتصرنا من الرؤوس الثمانية على هذه الثلاثة و

(١) ما جراهاى جاودان در فلسفه .

(٢) قال سيد الرضى قد ه :

و اعجبالم سخط القاتل	قد رضى المقتول كل الرضا
فعلى الخط لا عليك العقاب	و قال الشاعر :
	سو خطى انا لنى منك هجرا

الواضع و المؤلف و القسمة ٠٠٠٠ حتى يكون مفاده ان هذه الثلاثة ايضا من الرووس الثمانية ورد عليه انهم لم يجعلوا التعريف و الموضوع من الرووس الثمانية فانها اهم فان الرووس الثمانية من مبادئ العلم و الموضوعات عدت شيئا عليه قبل المبادئ فى اجزاء العلوم .

قوله لانها اهم و الانصاف عدم تمامية هذا فان الانحاء التعليمية التى هى احد الرووس الثمانية اهم منها قطعاً و قد قال جمع : وجه ركود العلم فى القديم عدم الدقة فى طريقة التعليم ٠٠٠٠ و قد بلغ ذكارت الفرنسى ما بلغ من الاشتهار ، بدستوراته التى سبق انهارت الى هذه الانحاء التعليمية و قد ذكرنا فى كتابنا " المنطق المقارن " و كذا " مقصود الطالب " من اراد فليراجع .

ثم انه قد لم يقتصر من الرووس الثمانية على القسمة فقط فقد ذكر سابقاً ان المنطق من الفلسفة و هو ( اى بيان هذا العلم من اى علم ) احد الرووس الثمانية .

ولو كان معنى قوله سابقاً : و اردنا قريحة الخ بمعنى ان السوار حين وروده يكون ذاق قريحة يكون ح بيان مرتبة العلم يعنى لا بد اولاً من تكميل القريحة و الذوق ببعض الرياضيات و الاخلاقيات ثم الورد .

قوله ايسا غوجى الظاهر من المحقق فى اساس الاقتباس ، و القطب الشيرازى فى درة التاج ، و ابن نديم فى الفهرس و مقاصد الفلاسفة للغزالي و الفروغى فى " سير حكمت در اروپا " و المنجد ان ايسا غوجى بمعنى المدخل و المقدمة لا الكليات الخمسة فقط بل يشمل كل ما ذكر فى مقدمة المنطق كبحث الالفاظ و الكلى و الجزئى و الذاتى

والعرضى ايضا . و كانهم او بعضهم اعرف بلغة اليونان و اصطلاح  
القدماء من المصنف قده .

فيرد على المولى عبد الله فى الحاشية و النوبخت فى منطقـه ( ص  
١١٣ ) ايضا هذا الاشكال حيث فسرناه بالكليات الخمسة .  
و قال بعض المعاصرين (١) اللغة اعـمـاى بمعنى المدخل لكن  
اصطلاح القدماء على انه الكليات و لكن عبارة المحقق قده صريحة فى  
اعمى الاصطلاح ايضا راجع " المنطق المقارن " .

قوله بارى ارميناس : النون مقدم على الياء واصله : پرى ارمنياس .  
قوله : غـوـض فى تقسيم العلم : والغرض عن هذا البحث افادة  
الاحتياج الى المنطق تفصيلا المستفاد من السابق اجمالا و محصله ان  
العلم اما حضورى او حصولى و هو اما تصورا و تصديق و هما اما بديهيان او  
نظريان و النظرى منهما يستفاد من البديهى بالفكر و الفكر هو الحركة  
المرتبة من المجهول الى المعلوم و بالعكس و المنطق هو الذى يبين  
الترتيب الصحيح الطبيعى فى الفكر و اذا انحرف عن هذا المسير  
الطبيعى وقع الاشتباه .

قوله الارتسامى الخ : الحجا بمعنى العقل ( من الحجا بمعنى  
القصد او التوقف او السبقة او المعارضة و الكل مناسب ) و الارتسام من  
الرسم بمعنى النقش .

و حاصل الكلام ان العلم ( بمعنى انكشاف الواقع ) و الانكشاف اما  
بحضور نفس المعلوم لاصورته و نقشه و بالنتيجة يكون العلم عين المعلوم  
(١) هو الشهابى فى رهبر خرد .

كعلم الشخص بذاته و حالاته كما يقال : انا علم بى من غيرى " بل  
الانسان على نفسه بصيره " اى عالمه وسمى اصطلاحا بالعلم الحضورى  
و فى الحقيقة العلم فى هذا القسم بمعنى الوجدان الذى هو اتم العلوم  
اى انا اجد حالة نفسى و من هذا القبيل انيات كلها كعلم الشخص بجوعه  
و شبعه و . . . فانه يجد فى نفسه هذه الحالات و من هذا القبيل ايضا  
العلم بصورنا الذهنية اى نجد هذه الصور فى الذهن لان لها ايضا  
صورا اخرى فى الذهن و هكذا حتى يتسلسل .

و المحققون من الفلاسفة على ان علم المجردات من البارى جلّت عظمته  
و غيره من المجردات ، بمعلولاتها ايضا من هذا القبيل فهو كعلمهم  
بذواتهم حضورى اى يجد المعلول على نحو الحضور و بعضهم قالوا بانه  
فى المعلول الاول و فقط كذلك كعلم الحق بالعقل الاول و يحتمل كون  
علوم الامام عليه السلام ايضا من هذا القبيل و التفصيل فى محله .

و اما بحصول صورة الشئ و نقشه فى الذهن و اكثر العلوم من هذا  
القبيل فان كل علم يتعلق بما هو خارج عن الذات و معلوله من هذا  
الباب ، كعلمنا بزياد او بحكم احراق النار مثلا . و العلم فى هذا القسم قد  
تعلق فى الحقيقة بصورة الشئ فانها هى المعلومة للنفس و اما ذوالصورة  
الذى فى الخارج فهو يرتبط بنا بواسطة هذه الصورة و لذلك قيل :  
الخارج معلوم بالعرض و الصورة الذهنية معلومة بالذات .

و لعل هذا احسن كلمة فى الفرق بين العلم الحضورى والحصولى  
و قد اشار اليه مولينا على عليه السلام فى بيان علم الله تعالى : ليس  
بينه و بين معلومه علم غيره كان عالما بالمعلومه (ص ٩٢ تحف العقول) .

و كيف كان فهذا العلم سمي في الاصطلاح بالعلم الحصولي و  
الارتسامي نظرا الى حصول شى في الذهن و رسة فيه .  
اذا عرفت ذلك فاعلم ان المنطق لا يتكلم في العلم الحضورى اذا  
المنطق لا صلاح الفكر في المطالب التصورية و التصديقية حتى لا يشتبه  
و في الحضور لا اشتباه اذ لا يتصور الاشتباه في وجدان واقع الشى .  
هذا هو الوجه في اخراج الحضورى عن البحث لا ما يقال ( و ظاهر  
المصنف ايضا ) من ان مقسم التصور و التصديق هو الحصولى و حيث ان  
البحث عنهما فالحضورى خارج .

اذ جعل الحصولى مقسمها اصطلاح و الا فيجريان في الحضورى  
ايضا فنجد ذاتنا ( و هو نظير التصور ) و نجد انا قارون و عاجـز و ن  
جائعون . . . و هذا بمنزلة التصديق .

و كيف كان فالعلم الحصولى اى الصورة الحاصلة من الشى في  
الذهن اما تكون بلا اعتراف بنسبة تامة خبرية فيها و يسمى ح تصورا او  
تكون مع الاعتراف بنسبة قامة فيها و يسمى العلم ح تصديقا .

و قد عرفت ح ان التصور اما بحصول صورة مفردة كصورة زيد او مع  
نسبة ناقصة كتصور غلام زيد او مع نسبة تامة انشائية كتصور ضرب او مع  
نسبة تامة خبرية لكنها لا مع الاعتراف كالشك بقيام زيد و كالتخيلات التى  
قد تسمى ابداعيات بملاحظة انها من مبدعات النفس و اختراعاتها كقول  
الشاعر " زمين شد شش و آسمان گشت هشت "

ان قلت : و اذ كانت المخيلات تصورا فلم تذكر في ابواب القياس و  
يعقد لها باب مسمى بباب القياس الشعري .

قلت : استطراد اذ فيها اعتراف بدوى يزول بسرعة و ان شئت قلت :  
اعتراف احساسى عاطفى من مقولة الاخلاقيات الاعتباريات لاذهنى  
ادراكى او وجدانى . فتذكر ح لتذكر انها ليست قضايا صحيحة تصديقية  
وانما تؤثر فى الازهان العامة .

و سيعلم ان القول يكون ما ذكر من الاقسام تصور الاتصديق ليس  
صرف اصطلاح و اعتبار علمى بل التأمل السير فى الحالات و اعمال  
ذهننا (١) يفيد ذلك فان الاعتراف ( و بازائه فى الفارسيه - باور ) حالة  
ذهنية لانجد هافى هذه الاقسام و نخطى من يستعمل كلمة الاعتراف  
فى هذه الاقسام ، بخلاف استعمالها فى زيد قائم مثلا .

واظنك قد عرفت ان التصديق ايضا نفس ذلك الاعتراف الذى فى  
الصورة مع النسبة لاجميعها فان ما قبل الاعتراف من الصور الذهنية  
المتعلقة للاعتراف كصورة الموضوع و المحمول والنسبة بينهما لا نسميها  
تصديقا و اعترافا .

و بعد الدقة فى هذه الحالة الذهنية يمكننا ان نخطى ما ينسب  
الى الفخر الرازى من كون التصديق هو مجموع تلك الصور الذهنية من  
صورة الموضوع و المحمول و النسبة ثم الاعتراف .

لو كان هذه النسبة الى الفخر صحيحة و لكن ذكرنا فى كتابنا  
" مقصود الطالب " ما يزيل هذه النسبة .

واظنك عرفت ايضا ان التصديق ليس الحكم فان الحكم مترتب على  
الاعتراف المزبور لانفسه . فقول المصنف قد ه او هو تصديق هو الحكم  
(١) و المنطق فى هذا البحث يرتبط بمعرفة النفس .

فقط . ليس موافقا للتحقيق فان الحكم لازم التصديق لانفسه .

و ظهر النظر فى كلام بعض من يدعى الفضل من المعاصرين (١) حكم و تصديق در نظر دانشمندان عين يكديگرند . و كلامه هذا يباين صريحا مع كلام قطب الشيرازى فى درة التاج : تصديق امر انفعالى است و حكم ايقاع نسبت است و فعل است و تصديق لازمه حكم است و حكماء همين لازمه حكم را تصديق خوانند نه خود حكم را .

و كم له من غفلات نسئل الله ان يمن عليه بالالتفات .  
و كذا بعض آخر من المعاصرين : تصديق حقيقى حكم ذهن است بايجاب يا سلب (٢) .

و قد عرفت ايضا ان التصديق يفارق القضية جدا فان القضية على ما يأتى انشاء الله تعالى قول يحتمل الصدق و الكذب و لو لم يكن قائله معترفاه و التصديق هو الاعتراف نعم مورد القضية الذهنية اى صور الموضوع و المحمول و النسبة شرائط التصديق فيظهر النظر فى قول بعض المعاصرين (٣) : تصديق حكم ذهن است بايجاب يا سلب كسبه تعبير لفظى آن قضيه است ! . فلا التصديق حكم و لا القضية تعبير التصديق و لا القضية مختص باللفظ .

ثم اعلم ان التصور و التصديق لا يختصان بالصور العقلية و بعبارة المصنف قده : با دراك الحجا . بل المدرك بسائر القوى ايضا كذلك

(١) دكتور صاحب الزمانى .

(٢) دكتور سياسى ص ٢١١ مبانى فلسفه .

(٣) ص ٩٧ مبانى فلسفه .

فيدرك بالواهمة مثلا المعانى الجزئية التصديقية و بالحس المشترك  
الصور الجزئية التصورية الا ان المنطق لا ينظر الى الجزئيات بل ينظر فى  
الكليات و هى تدرك بالعقل و لذلك اصطلح على اختصاص التصور و  
التصديق بادراك العقل كما اختص بالعلم الحصىلى دون الحصىرى كما  
عرفت .

و فى المقام بعض ابحاث آخر من اراد التحقيق فليراجع كتابينا  
" المنطق المقارن " و " مقصود الطالب " .

قوله كِل ضرورى الخ و الدليل على وجود القسمين فى التصورات  
و التصديقات هو الوجدان فان نرى و نحس ان التصور و التصديق على  
قسمين ضرورى و نظرى .

و لا ريب ايضا فى ان النظريات مكتسب من البديهيّات بواسطة الفكر  
فانه محسوسة وجدانى لنا .

قوله و الفكر المصطلح قد يطلق الفكر على مطلق حركة الذهن  
فى الامور الكليه المعقولة اى حركة كانت مرتبة اولا و من المجهول الى  
المعلوم او غيره ( اذ يتصور غيره ايضا كما لا يخفى ) و هذا هو الفكر الذى  
يعدّ من خواص الانسان .

و قد يطلق الفكر على توجه النفس من المطلوب المجهول الى ما  
عنده من المقدمات مترددة فيها حتى يحصل ما هو المبدأ المطلوب و  
هذا اكثر موارد اطلاق الفكر عرفا فان اكثر موارد ما يقول العوام : فيم تتفكر  
و فلان يتفكره من هذا القبيل و هذا الاطلاق مقابل الحدس .

و قد يطلق الفكر على حركة الذهن من المطلوب المجهول الى



مباديه ثم الوصول منها اليه و المراد من الفكر و النظر فى كلمات القوم فى المقام هذا ، اذ المنطق يبحث عن قواعد ترتيب المبادئ للوصول الى الجاهول و اما ما ليس مرتباً كالمعنى الاول او قبل تحصل المبادئ و بالنتيجة لا يجرى فيها قواعد المنطق فهو خارج عن البحث .

هذا مراده قده حيث يقول : و الفكر المصطلح .

ثم انه عرف الفكر الاصطلاحى بانه حركة من المطلوب الى المقدمة و بالعكس .

قال بعض المحشين : انما عدل عن تعريف القوم : الفكر ترتيب سبب امور معقولة للتوصل الى المجهول ، لان تعريف المهية بالفصل او الخاصة وحده جائز عند القوم نحو الانسان ناطق مع انه ليس من ترتيب الامور فانه امر واحد .

و فيه ان الاشكال بعينه وارد على هذا التعريف ايضا فان الفصل وحده او الخاصة وحدها ليس بمبادئ حتى يصدق انه حركة من المطلوب الى المبادئ بل هو مبدء واحد .

بل الوجه ان الفكر مجموع الحركتين ( من المطلوب الى المبدء و بالعكس ) و الترتيب ليس مجموع الحركتين هذا .

و لكن يرد على المصنف قده و من ماثله فى هذا التعريف كالمحقق فى شرح الاشارات امران :

١- ان الفكر ليس حركتين فقط بل هو ثلاث حركات : حركة من المطلوب الى المبدء و حركة عكسها و هاتان حركتان فى المادة و هناك حركة اخرى هى الحركة فى الصورة غاية الامر ان سرعة حركة الفكر اغفلت

عن الدقة و تفكيك حركة المادة عن الصورة ففي مثال العالم حادث حركة منه الى مقدماته من تغير العام و حدوث المتغير، هذه حركة، ثم اذا اريد الوصول الى المطلوب اى حدوث العالم لا بد ان يتحقق حركة الذهن فى ناحيتين اوليهما فى تحقيق شرائط القياس الصورية من ايجاب الصغرى و كلية الكبرى وغيرهما ثانيتهما - وهى بعد الاولى - الانتقال من المقدمات الواجدة للشرائط الى النتيجة فتدبر جيدا .

و بما ذكرناهنا و فى كتابنا " مقصود الطالب " يظهر الاشكال فى جميع تعاريف القوم اى تعريف المشهور ( ترتيب امور ٠٠٠ ) و تعاريف مثل المصنف قده ( حركة من المطلوب الى المبدء و بالعكس ) اذ الفكر قد عرفت انه لا يخلو من حركات ثلث .

٢- ما ذكره من ان الكلام فى المنطق فى المعنى الثالث للفكر المتقدم فقط مخدوش بان فى المنطق نوعين من القانون : نوع يتكلم فى شرائط الصورة كباب شرائط القياس و المعرف و اقسامها و هذا فى الحركة من المطلوب المجهول الى المبادئ المعلومة و بالعكس .

و نوع يتكلم فى كيفية تحصيل المبادئ من دون نظر الى الحركة الثانية كمباحث تحصيل المهية الآتية فى هذا الكتاب انشاء الله تعالى و مباحث الانحاء التعليمية الكافلة لتحصيل حد وسط القياس ولم يذكرها المصنف قده و قد شرنا الىه عند ذكر دستورات " دكارت " و لعله نذكرها انشاء الله تعالى فى محله .

و هذه الباحث انما هى كافلة لتحصيل المبادئ عند التردد فى

مبادئ المطلوب .

وهى مربوطة بالفكر بالمعنى الثانى المذكور سابقا فتدبر فى المقام فلم ار من تنبه له .

قوله ثم المباد . . . يريد التنبيه على ان مبادئ المطالب المجهولة على اقسام واظن ان لافائدة لهذا البحث لالتسهيل تحصيل مبادئ المطالب حتى اذا تردد الذهن فى مبادئ مطلوبة تفكر فى ان مبادئ على اقسام وهذا المبدء الذى منظوره من اى قسم منها فيصغر دائره مطلوبة فيسهل امره نظير مباحث الانحاء التعليمية وكيفية تحصيل الحد وقد عرفت انه مرتبط بالفكر بالمعنى الثانى الذى هو كالمقدمة للمعنى الثالث .

ثم ان المبادئ لها تقسيمات متعددة :

فمنها ان المبادئ اما تصويرية او تصديقية وكيف كان فاما خاصة واما مشتركة والخاصة اما خاصة مطلوب واحد او خاصة علم واحد فهنا ستة اقسام ولا يلزم ذكر امثلتها والغرض صرف التنبيه الا انه لا يخلو من فائدة :

فالتصورى الخاص بمطلوب واحد : الناطق للانسان .

والتصورى الخاص بعلم خاص كمعنى المعقولات الثانية للمنطق .

والتصورى العام المشترك كالحيوان للانسان اذ هو مبدء الغنم

ايضا .

والتصديق الخاص بمطلوب كالعالم متغير لحدوث العالم .

والتصديق الخاص بعلم مثل : المعقولات الثانية موجودة لهائل

المنطق ، والحركة موجوده ، لهائل علم الطبيعى وكل مقدار ينقسم

الى اجزاء ، لعلم الرياضى والكلمة والكلام موجودان ، لعلم النحو  
وهكذا . . . . .

اذ البحث عن احوال المعقول فى الثانى المنطق فرع اعتقاد وجوده  
حتى لا يكون البحث لغوا (١)

والبحث الطبيعى عن الجسم المتغير متوقف على اعتقاد التغير  
الذى هو حركة والبحث فى الرياضى عن العرض القابل للقسم والنسبة  
اى الكم ( الذى هو احد مقولات العشر ويأتى انشاء الله تعالى شرحها )  
متوقف على اعتقاد وجود الكم اى المقدار المنقسم .

والمراد بالرياضى اعم من الحساب والهندسة والهيئة والموسيقى  
كما ان الكم اما متصل او منفصل والاول اما فى الموضوع المتحرك او غير  
المتحرك والاول هو الهيئة والثانى الهندسة والمنفصل اما ان  
لا يلاحظ فيه الترتيب فهو الحساب او يلاحظ الترتيب وهو الموسيقى .  
والتصديق العام مثل : النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان فانه  
من المبادئ العامة المحتاج اليها فى تحصيل المطالب بل الاعتقاد  
بكل قضية يتوقف على هذا المبدأ لان صحة كل قضية فرع بطلان نقيضها  
ولذلك يقال : مبدأ المبادئ .

وباعتبار بدايته واعتراف كل احده حتى الاطفال يقال : اول  
الاوائل فى الازهان اى اول ما يحصل فى الذهن .

وبعد ذاك المبدأ قضايا آخر يستفاد منها فى موارد كثيرة نحو :

(١) على ما افاده مولينا على عليه السلام ولا تسئل عما لا يكون ففى الذى  
قد كان لك شغل .

المثان لا يجتمعان وكذا الضدان ، والدور والتسلسل باطلان .  
 و من التقسيمات للمبادئ باعتبار الادراك انها اما علمية او ظنية  
 او تخيلية او وهمية او تسلمية نحو الكل اعظم من الجزء ، و فلان يطوف  
 بالليل فهو لص ، و العسل مرة مهوعة . و كل موجود محسوس ، و الخبر  
 الواحد حجة اذا اخذ مقدمة للدليل في قبال خصم يعتقد به و ان كنا لا  
 نعتقد .

و تقسيم آخر للمبادئ باعتبار قبول المخاطب ا ما بد يهيية لا تقبل الانكار  
 نحو الكل اعظم من الجزء و يسمى العلم المتعارف و اما يتلقاها المخاطب  
 مع الانكار و العناد فيسكت اضطرارا لاقبولا و يسمى المصادرة ( على وزن  
 المفعول لا المصدر المستعمل في المغالطة ) .

و اما يتلقاها المخاطب بالقبول لحسن الظن بالقائل فيسكت قبولا و  
 ان كان نظريا و لم يكن هنا محل اثباته لا تعنتا فهو يسمى (( اصل موضوع ))  
 في الاصطلاح .

قوله و لهذه المذكورات : يعنى ان المبادئ التى عدت جزء من اجزاء  
 العلوم هي هذه و الجزء الآخر هو موضوعات العلم و مسائله ، و الجزء  
 الثالث هو مسائل العلم اى محمولاته لا مجموع المسئلة موضوعا و محمولا  
 حتى يستشكل بانه فلم ذكرت الموضوعات عليه .

قوله سباحة : و عتبر بالسباحة دون الغوص اشارة الى ان بحث  
 الالفاظ ليس بحثا اصيلا فى المنطق .

قوله اذ : متعلق بكلمة " لازم " فى العنفة الاتية و المراد ان  
 وجه البحث من الالفاظ فى المنطق ان اللفظ احد الوجودات الاربعة

لكل شى ( من الخارجى و الذهنى و الكتبى و اللفظى ) ولاجل ارتباطها و تاطر بعضهما من بعض يشته و يتخيل حال اللفظ فى المعنى فلاشترك الذى فى اللفظ يوجب تخيل شركة المعانى فيشته شركة لفظ العين مثلاً بشركة معناه و اتحاد معانيه و هذا يوجب المغالطة فيلزم البحث فى المنطق عن الالفاظ و التنبيه على حالاتها و تذكر ان اللفظ قد يكون مشتركاً مثلاً و ان الاشتراك فى اللفظ فقط و اما المعانى فمختلفة .

و هناك وجه آخر للبحث عن الالفاظ فى المنطق ( مع ان المنطق يبحث عن الفكر و تحوله فى المعانى ) و هو ان مدار الافادة والاستفادة هو اللفظ و من جهة احتياج المنطقى ايضا كغيره فى الافادة والاستفادة الى اللفظ يلزم علمه باللفظ و حالاته .

قوله ذاتى : كون الوجود العينى وجوداً ذاتياً للشى باعتبار انه ليس يتبع شى كالوجود الذهنى الذى هو تبع الذهن و ايضا هو نفس الشى و دلالة عليه بذاته لا بالطبع او اللفظ كما فى الذهنى واللفظى .

قوله فى السماء الرابعة : حيث ان الشمس على الهيئة القديمة ثابتة فى الفلك الرابع ، و اعتقد عدة من علماء الهيئة الاسلاميون ان الافلاك التسعة هى السموات السبع مع العرش و الكرسي قال : كوجود الشمس فى السماء الرابعة . لكن الهيئة الحديثه لا تقبل الافلاك ، .

و ظاهر القرآن الكريم بل صريحه ان السموات السبع ليس كما ذكره فان القرآن الكريم يذكر ان الانجم يجمعها زينة السماء الدنيا و السموات الست الآخرة من وراء هذا السماء الدنيا و هذا يناقض كون الافلاك هى السموات .

كما هو ارفع من هدف العلم الحديث .

قوله ذهني طبع : المراد بالوجود الذهني هو الوجود العلمي للشيء و من خواصه انه لا يترتب عليه الاثر المطلوب منه كوجود زيد في ذهن لا يترتب عليه ما يترتب على وجوده الخارجى .

واذ قد عرفت انه هو الوجود العلمى للشي قد عرفت انه شامل للوجود العلمى فى البازى و المجردات فان الوجود العلمى للاشياء فى الحضرة الربوبية او سائر المجردات وجود ذهنى اصطلاحا مع انه لا ذهن فى ذلك المقام بهذا المعنى الذى فينا من كونه مرتبة من مراتب النفس كما عرفت ان نقش الشى فى اللوح و القرطاس ليس وجودا ذهنيا كما قاله بعض الشراح لعدم كونه وجودا عمليا فانه تخيل ان الوجود الذهني كل ما لا يترتب عليه الاثر مع انه لو كان كذلك شمل الوجود اللفظى و الكتابى ايضا .

و لو قيل : بشرط عدم الوضع ، و هما موضوعان قلنا فالنقش فى اللوح ايضا موضوع اذا الواضع اعم من اللفظ كما يأتى فى اقسام الدلالات .

ثم ان الوجود الذهني وجود الشى لا بالذات لعدم ترتب الاثار عليه و لعدم كونه نفسه الواقعى الخارجى ولا بالوضع لدلالته عليه بدون الاحتياج الى الوضع بل هو وجود طبيعى اى هو هو بطبعه و بدون الوضع و القرار . كما ان دلالته ايضا بطبعه و بدون القرار .

قوله كنقش الشمس فى الالواح اى كتابة لفظ الشمس و ترسيمها

قوله كالطبيعى الخ الطبيعى : هو الموجود المادى المنعمر فى

المادة ويجرى عليه احكام المادة من الزمان و المكان و التغير و الفساد و الحدوث و الوضع و . . . فهو مادي مادة و صورة .

و المثالى هو الموجود المادي صورة لامادة و بعبارة اخرى له صورة لامادة كعالم البرزخ و المثل المعلقة الافلاطونية ( فى وجهه ، فان فى تفسيرها عقائد ) . و الوجود الذهني ايضا من هذا القبيل لوجود بعض عوارض المادة فيه و لذلك لا ينطبق الاعلى الصورة الخارجية للشئ .

و النفس هو الذى لامادة له و لاصورة فى مقام ذاته مجرد لكن عمله يحتاج الى المادة كالروح الانساني لا يعمل الا بالبدن فانه مركبة لكن ذاته مجرد .

و العقلى هو المجرد ذاتا و فعلا كالعقول .

ثم ان الطبيعى ايضا ينقسم الى اقسام كالفلكى و يسمى الاثيرى و هو الجسم اللطيف و العنصرى و هو مقابله و هو اما بسيط و هو العناصر الاولى او مركب و هو اما تام او غير تام و التام ينقسم الى المعدنى و النباتى و الحيوانى . كما قال قده فى الفلسفة :

و الجسم عنصرى او اثيرى من فلك و كوكب منير . . . . .

و قال :

حيوان انس معدن و نامى مركب تم و غير تم . . . . .

و كذلك سائر الاقسام من المثالى و النفسى و العقلى ايضا لها

اقسام .

قوله فى الذهني : قد عرفت ان الوجود الذهني هو الوجود



العلمى اعم من ان يكون ذهن متعارف اولا فيشمل الحضرة العلمية الربوبية كما يشمل اذهان الموجودات السافلة الادبيين وغيرهم .

قوله فى العاقلة : كل محسوس ينتقل من الحس المدرك (بالكسر) الى قوة يسمى بالحس المشترك ( لاشتراك كل القوى الظاهرة فيه ) او " بنطاسيا " ثم بعد الانصراف عن الشئ المدرك ( بالفتح ) ينتقل الى قوة الخيال و لذلك يكون الخيال حافظ المحسوسات .

كما ان كل معنى جزئى يدرك بالواهمة ثم ينتقل الى قوة تسمى الحافظة و يضبط فيه فالحافظة خزانة المعانى الجزئية كعدالة زيد و صداقة عمر و مثلاً .

و المعانى الكلية تدرك بالعقل . و هل يكون دركها بتجريد الخصوصيات من الجزئيات المدركة ( و يسمى الانتزاع فى الاصطلاح قبال الاستنتاج فى التصديقات ) او الكليات موجودات و وسعة فى عالم آخر يشاهد ها الروح فيه بحث و مقامه غير المقام .

و قد فرضوا حافظ الكليات فى خارج النفس فى وجود عقلى كعقل الفعال لان مدرك الكليات هو الروح و هو مجرد و المجرد لا يتبعض مع ان الحافظ غير المدرك و حيث لا يمكن تبعض الروح مع الحافظ غير المدرك فلا بد ان يكون حافظ الكليات غير النفس . و البحث فى محله . قوله الحروف المركبات : كزيد فانه مركب من حروف ، وضع لذات زيد . و التركيب فى الحروف ايضا على اقسام فقد تركب الحروف على نحو التركيب الابدى و قيل اصله سريانى و ترتيبه ا ب ج د . . . . و قد على نحو التركيب الابدى و ترتيبه ا ب ت ث . . . . و قيل اصله

عربى •

وقد على نحو التركيب الالهطى و ترتيبه اه ط م . . . . . وقيل اصله  
من الفهلويين فى القديم •

ويقال : فى كل من هذه التراكيب اسرار ودلالات مذكورة فى علم  
الحروف وفى بعضها رموز غريبة يتبنى عليها بعض الطلسمات يطلب من  
اهلها و لكل علم اهل •

قوله و المقطعات : يستفاد من روايات الائمة عليهم السلام ان  
الحروف المتعارفة فى ايدى الناس لكل منها معنى ، و حيث انـه  
لا يفهمها الناس فلا بد ان يكون كل واحد منها ذا معنى بال دلالة  
التكوينية لا بالوضع المتعارف نظير ان المعلول يدل على علته • ولا يفهم  
هذه الدلالة التكوينية الا اهلها الراسخون فى العلم كالائمة الابرار  
عليهم السلام •

كما ورد فى الكافى الشريف والمعانى و التوحيد ان الف للذات  
الاقدر تعالى و الباء بهاء الله و السين سناء الله و الميم مجـد  
الله . . . . .

وقال بعض اهل المعرفة (١) رزقنا له و لائهم : يستفاد من  
الروايات ان عالم الحروف فى قبال العوالم كلها . . . . . الف للذات  
الاقدر و الباء للمخلوق الاول و هو العقل الاول اى نور نبينا (ص) و  
هو المراد بالبهاء لانه ص ظهور جمال الحق و السين المفسر بالسناء

(١) الحاج ميرزا جواد آقا الملكى التهريزى قدس فى كتابه " اسرار الصلوة "

اي ضوء البرق و بمعنى الرفعة اى مرتبة النفس الكلية و الميم حاك عن  
الامكان المفسر بالملك فالعالم جبوت و ملكوت و ناسوت . . . .

و كيف كان فهذا ايضا علم مكنون عند اهله و لا يقبل من كل مدع .  
قال السيوطى (١) : الميم فى كلمة محمد (ص) يعنى محق الكفر  
بالاسلام و الحاء حكمة او حياة و الميم الثانية مغفرة و الدال انه  
الداعى . . . .

بل لا بد من الخضوع عند باب الائمة الاطهار فانهم معدن العلم و  
مهبط الوحي .

و يظهر للنظر فى الروايات ان دلالة الرب تعالى ملاء الخافقين و  
ان كل شى له دلالة على جهة فى الرب تعالى و تقدس حتى الحروف .  
و لعل ذكر الحروف المقطعات فى صدر السور القرآنية ايضا اشارة  
الى مقامات غيبية فى العالم الربوى لا يفهمها الا اهله كما ان لسائر آيات  
القرآن ايضا بطونا لا يعلمها الا اهله .

قوله فالوجودات الثلاثة الخ : يعنى ان الوجود الذهنى و اللفظى  
و الكتبى تعرف الوجود الخارجى الذى هو اصيل و ذاتى للشى و تكون  
مرآة ذاك الوجود و النظر اليها نظر مرآتى " مابه " لا " مافيه " و ح فهى  
من مراتب ذاك الوجود الخارجى و ظهوراته .

كما ان الاسم لكونه ظهورا للمسمى يقال : الاسم هو المسمى اى  
مظهره .

و لذلك يجب احترام اسماء الله المكتوبة لكونها ظهوره تعالى و

يجب احترام اسماء الله التكوينية بطريق اولى لكون مظهريتها من التدوينى ، فكل وجود من حيث دلالة التكوينية على الله تعالى محترم وبهذه النظرة يقال : مارأيت شيئا الا و رأيت الله قبله وبعده وفيه وان كان قد يلزم هدمه لمصالح اجتماعيه و هنادقيقه ليس مقام ذكرها فتدبر جيدا .

و كذلك يلزم احترام اسماء الانبياء و الائمة عليهم السلام لاذالك الظهور الذى قلناه .

و كيف كان فحيث ان وجودات الاربعة للاشياء ( و قد ليس للشئ تمام هذه الوجودات ) وكذلك مراتب تلك الاربعة مرتبطة وكلها من مراتب وجود الشئ فقد يؤثر حالات وجود فى وجود و يشتبه و يغالط فلا بد من النظر الى احوال كل وجود و منها الوجود اللفظى و يذكر احواله المختصة به حتى لا يشتبه و يجرى فى الوجود الاصيل .

و حيث ان اكثر الاشتباه من جهة الوجود اللفظى ذكر فى المنطق بحث الالفاظ دون سائر الوجودات .

كما يقال مثلا فى الفارسية : در باز است و هر بازى پرنده است پس در پرنده است ، و التفصيل فى باب مغالطة القياس .

قوله الاسم هو المسمى : الاسم يطلق على معنيين : ١ - اللفظ الموضوع للشئ ٢ - مرتبة تعين الشئ بصفة خاصة كجهة عالمية الشخص مثلا ( اى الجهة الواقعية فيه لالفظه ) و ما ذكره صحيح بكلا المعنيين اذ اللفظ ظهور الشئ و جهة عالميته ايضا ظهوره .

قوله و هى على العبارة : اذ باللفظ ينتقل الى الصورة الذهنية

و لكونها مرآة الخارج ينتقل الى الخارج .

قوله بالفاظ ذهنية ؛ يعنى ان الرسوخ بين اللفظ والمعنى  
بحد قد يكون الانتقال الذهنى الفكرى العارى عن التلفظ ايضا مع تصور  
اللفظ الموضوع لذلك المعنى .

## الدلالات

الدلالة يعبر عنها فى الفارسية - رهنمائی كردن - ولا تسند الى  
شى الا اذا دلّ شخصا على شى وح فلا دلالة للالفاظ الا حينما دل شخصا  
على معنى لافى غير ذلك الحين ولكنه لما كان الالفاظ معدة للدلالة  
والهداية الى المعانى اسند الدلالة اليها فيقال : هذا اللفظ دال  
على ذاك المعنى و لو لم يدل فعلا شخصا على شى وهذا بالنظر  
الدقيق مجاز وان كان بنظر العرف حقيقة نظير اطلاق كلمة الدليل على  
من يكون شغله ارائه الطرق ولما ذكرنا قالوا : الدلالة كون الشى بحيث  
يلزم من العلم به العلم بشى آخر وكيف كان فالشى الاول دال والثانى  
مدلول .

قوله جليلة ؛ و ظاهره قد عدم اعتبار المفاهيم وفيه انه لا فرق  
بين المفهوم والمنطوق فلكل منهما ظهور وان كان ظهور الثانى اقوى  
ولكنه غير فارق بعد كون كل منهما ظهورا .

قوله لا تختلفان ؛ عدم الاختلاف باختلاف الاعصار تفسير قوله :  
ادوم يعنى ان الدلالة العقلية والطبيعية ادوم من اللفظية لا مكان  
تغير الاوضاع فى الالفاظ كما نرى كثيرا .

وقوله والام تفسير قوله : اعم<sup>١</sup> يعنى انهما لا يختصان بقوم دون قوم فان سرعة النبض دالة على الحمى مثلا فى اى لغة بخلاف الالفاظ لان لكل قوم لغة خاصة .

وقوله لاتتعلقان بارادة الالفاظ ، تفسير قوله : اتم يعنى انهما تدلان من دون اختيار لمن يكون فيه الدلالة فسرعة النبض دالة على الحمى و لو لم يردده الشخص المحموم وهذا بخلاف الالفاظ اذ للالفاظ ان يصرف اللفظ عن معناه بوضع القرائن فيعلن بعدم ارادته .  
اضف اليه ان كون معنى اللفظ مراداله يتوقف على قصده و ارادته فلو غفل او هذل او لم يقصده لم يكن المعنى مراداله و لم يدل اللفظ على ذلك اى على ان المعنى مراد المتكلم وهذا مرام بعض الاعلام قد هم (١) من الدلالة التصديقية للالفاظ .

والظاهر ان ما ذكرناه هو مراد العلمين ( ابن سينا والمحقق الطوسى ) من تبعية دلالة الالفاظ للارادة اى فى ناحية الدلالة التصديقية فتدبر جيدا .

ثم قد عرفت من عبارته المصنف قد ه ان الدلالات ستة عقلية وطبعية ووضعية و كل منها لفظية و غير لفظية و وجه الضبط ان الدلالة اما بالواضع فوضعية اولا و ح فاما بواسطة الطبع فطبعية و الالفعلية كذا ذكره .

لكن يرد انه لا وجه لعد الطبعية الاكثر الاقسام و الا فيمكن ان يقال : اما بالوضع فوضعية اولا فعلية اذ الطبعية ايضا ( كسرعة النبض

(١) منهم الآية الحائرى قد ه فى الدرر .

على الحمى) عقلية اى العقل يحكم بانه اثر ذاك . الا ان يقال : فى الطبيعية لا يستحيل التخلف بخلاف العقلية فتدبر وراجع ما كتبنا فى كتابنا .

ثم ان بعض المعاصرين (١) جعل الطبيعية مخصوصة بما اذا تحقق الدال بلا تعمد واختيار بل على نحو حركة انعكاسية طبيعية فلو كان عن تعمد وقصد فهو الوضعى وقال : فبكاء الطفل فى الايام الاولى طبعى وبعد ما فهم انه بالبكاء يصل الى مراده فهو وضعى .

وفيه ان تعريف الوضعى عند القوم ما كان بوضع واضح و هل ترى دلالة البكاء على الجوع مثلا بوضع واضح ؟!

قوله ونسبة الثلاثة الى الوضع : يعنى ان الدلالة اللفظية بواقع الكلمة انما هى فى المطابقة حيث ان فهم المعنى من اللفظ بالوضع انما هو فى المطابقة واما التضمن والالتزام فليس الدلالة فيهما من جهة الوضع بل فى التضمن من جهة العقل (٢) وفى الالتزام من جهة الملازمة العرفية .

و ذكر بعض اهل التحقيق (٣) لجعل الدلالة فيهما ايضا وضعيا وجهها لا يتم مع ما فيه من التكلف .

ثم ان مرادهم من التضمن والالتزام هو الدلالة على الجزء والخارج تبعاً للدلالة على الكل لا استعمال اللفظ فى الجزء والخارج اللازم

(١) دكتور سياسى فى " مبانى فلسفه "

(٢) چونكه صد آمد نود هم پيش ماست .

(٣) هو الذرفولى فى نور الانوار .

مجازا كما توهمه القطب الشيرازي (١) وبعض اهل العصر (٢) .  
 و ممن صرح بما ذكرنا من المتأخرين المحقق القمي في بحث العام  
 والخاص من القوانين وقد فصلنا الكلام في " مقصود الطالب " .  
 قوله و ما يقال : وقائله الفخر الرازي ، و تبعه بعض اهل  
 العصر (٣) و استدلل بان الذهن يحيط بصورة الشئ تامة اى يتوجه الى  
 ما به امتيازه عن الاغيار ايضا و ما به الامتياز ليس معناه الا انه ممتاز عن غيره  
 و ليس غيره .

و فيه ان الانسان موضوع للمهية على وجه الابهام و عند دقة  
 العقل و تأمله يتوجه الذهن الى جنسه و فصله لان هذا التفصيل فى  
 الموضوع له نفسه .

و ايضا التوجه الى الجنس و الفصل بالحمل الشائع اى الى  
 الحيوان و الناطق لا بوصف الفصلية و الامتياز عما عداه .  
 قوله و هى كالسبيه الخ ؛ و قد ذكر قد فى الحاشية امثلة هذه  
 المذكورات فراجع . لكن التحقيق عدم احتياج المجاز الى هذه  
 العلائق بل يحتاج الى المصحح العرفى و هو كل ما يناسبه ذوق  
 العرف و لعل مرادهم ايضا ذلك و ذكر هذه العلائق بيان موارد  
 المناسبات العرفية .

قوله ترادف: و قد يقال: ليس لنا لفظ مترادف لعدم الاحتياج الى

(١) ص ١٩ درة التاج .

(٢) ص ٥٤ منطق صاحب الزمانى .

(٣) هو الفتحي الدزفولى فى نور الانوار ص ٦٠ .



اللفظ الثانى بعد الوضع الاول و مايتخيل من الالفاظ المترادفة فبعد الدقة يعلم عدم كونها مترادفة اذ كل منها يحكى عن جهة خاصة فى الموضوع له كالخيل باعتبار سرعة الفرس كالخيال و الفرس باعتبار فراسته و الجواد باعتبار انه يفدى نفسه لصاحبه و . . .

و فيه ان ما ذكر صحيح لو كان الالفاظ المترادفة لقوم واحد فلم لا يمكن ان يضع كل قوم لمعنى خاص لفظا غير ما يضعه الاخر فحصل الترادف بذلك .

قوله بالوضع تخصيصى ؛ متعلق بما يأتى فى الشعرالاتى و المراد ان المنقول هو اللفظ الذى تخلص عن معناه الاول و اختص بمعنى ثان و هذا التخلص و الاختصاص انما هو بوضع ثانوى و قد افاده قد استطراد ان الوضع مطلقا على قسمين تخصيصى و تخصصى .

قوله مركب مادل : كما قال ابن سينا فى القصيدة :

اللفظ اما مفرد فى المبنى ليس لجزء منه جزء المعنى  
او الذى تعرفه بالقول للجزء منه دل جزء الكل  
و المراد بقوله قد : لمعناه هو المعنى الموضوع له بهذا الوضع  
فعبد الله علما ليدل جزء لفظه على جزء معناه العلمى المنظور فعلا  
فهو مفرد بخلاف عبد الله الوصفى .

ثم المراد بجزء اللفظ هو الجزء المترتب فى السماع فنحو ضرب و يضرب مفرد و ان كان له جزء ان ماده الضرب و هيئه الماضى او المضارع و لكل منهما معنى لكنه لما لم يكن الجزء ان مترتبين فى السماع بل مند مجين لم يكن مركبا .

والدليل على ما ذكرنا تصريح القوم كما صرح به في الدرر وشرح المطالع والمقام مقام الاصطلاح ولا بد ان يؤخذ من القوم .  
وقد ذكرنا في "المنطق المقارن" ان ياء يضرب وهمزة اضرب (متكلم) و نون نضرب ايضا ليس من الجزء الذي له معنى فراجع و ذكرنا ان صيغه الامرا ايضا مفرد و ما قالوا من تقدير انت لا يفيد .

نعم الرجل مركب عند المنطقي وان كان مفردا عند الادباء اذ اللام جزء مترتب في السماع وله معنى وهو التعريف الا ان يضاف في تعريف المركب قيد آخر (١) وهو ان المراد بالجزء ما لا يخرج بالاتصال عن الاستقلال فيخرج امثال واو مسلمون و ياء يضرب و تاء التانيث و تنوين التنكير .

قوله ربط خالصا: وذلك لما ذكرنا من الضابطة اذ ليس للافعال الناقصة معنى مستقل اذ المراد من ((كان زيد قائما)) هو اسناد القيام الى زيد في الماضي لا اسناد الكون او هو القيام فليس لكان معنى منظور سوى الربط .

قوله اعارها الخ :يعنى ان المترجمين لكتب اليونان الى العربية لما وصلوا الى كلمة "استين" اليوناني الدالة على الربط غير الزماني و لم يروا بدله في لغة العرب جعلوا الضمائر بدلها اضطراراً مع العلم بان الضمائر اسماء لا حروف .

لكن الحق عدم الاحتياج الى ذلك بل الهيئة في جملة زيد قائم مثلاً دالة على الربط .

(١) كما فعل المرحوم الخوئي قدس في شرح نهج البلاغة ص ١٣

قوله و اما البسطة الخ : و هذا اعتقاد جمع منهم صدر المتألهين  
فی الاسفار (۱) و استدلوا بان النسبة ( و دالها الرابطة ) انما هی فیما  
كان شیئان یراد اثبات احدهما للآخر و بعبارة اخرى يكون مفاد القضية  
ثبوت شیء لشیء نحو زید قائم و اما فیما كان مفاد القضية ثبوت الشیء فقط  
نحو زید موجود فلا اذ لیس منسوب و منسوب الیه حتی يكون نسبة (۲)  
و فیہ ان ذلك صحیح فی الواقع المحكى للقضية و اما نفس القضية  
الحاکية عن الواقع فلا بد ان يكون فیها النسبة اذ بدونها لا يتم القضية  
حتى تحكى عن الخارج فان النسبة هی التي تربط مفهوم الموجود الذی  
يكون محمولا بزید الموضوع و لو لم تكن نسبة لما ارتبطا و كانا لفظین مفردین  
فتدبر جيدا .

### فی الکلی و الجزئی

و حیث ان هذا البحث من مباحث المنطق الاصلية بخلاف مباحث  
الالفاظ عبر بالغوص .

قوله مفهوم و هو کل ما فهم من اللفظ ای المعنى و قال بعض  
المعاصرين (۳) المفهوم المعنى الکل الجامع للصفات المشتركة كالانسان

- (۱) فی موارد متعددة منها ص ۱۳۹ ج ۱ و ص ۲۹ .  
(۲) و ذکر بعض الاعاظم اطال الله عمره نظیر هذا الوجه لنفى النسبة فی  
مطلق القضاء الدالة على الاتحاد والهوية (این همانی) نحو زید قائم  
قبال ماد لعل ثبوت شیء لشیء مثل زید له القيام و الكلام فی محله .  
(۳) دکتر سیاسی ص ۲۰۶ مبانی فلسفه : مفهوم عبارت از مجموع صفات  
مشترکی است که معنی کلی از آنها تشکیل گردیده مانند جسم نامی و  
حساسوناطق که بر روی هم مفهوم انسان را بوجود میآورند .

المتشكل من الجسم النامي والحساس والناطق مثلا .

ولا اعلم من اين اخذ هذا الاصطلاح فان المفهوم عندهم كل ما فهم من اللفظ بسيطا او مركبا جزئيا او كليا .

قوله . والالما احتيج الخ : يعنى لو كان مفهوم واجب الوجود منجصرافى فرد واحد وقام البرهان على تحقق واجب الوجود لم يحتج الى برهان آخر على وحدة واجب الوجود لكفاية البرهان الاول .

قوله كالشمس : بناء على الهيئة القديمة واما الهيئة الحديثة فهى تثبت اكثر .

قوله لزم البعد الغير المتناهى : يعنى فى الافلاك اذ الكواكب ثابتة فى الافلاك على الهيئة القديمة والبرهان قائم على تناهى ابعاد كل جسم ومنها الفلك فلا يمكن تمكن الكواكب غير المتناهية فى الفلك .

قوله على مذهب الحكماء اعتقدوا ان الموجودات التى لا تحتاج مادة ومدة فى التحقق قديمة اذ الحدوث اما من جهة بخل الموجود البارى وهو محال او من جهة نقص القابل لاحتياجه الى مقدمات و المفروض عدمه وح فالروح المدرك اى النفس (١) الناطقة الانسانية (دون النفوس الفلكية) قديم وغير متناه و كل فرد فرض منه فله فرد آخر ايضا ولا يخفى ان هذه النفوس غير المتناهية انما هى فى عالم النفوس المسمى بالملكوت كما عرفت سابقا فى عالم المادة لعدم المادة لها فلا تزاحم فيها اذ التزاحم انما هو فى الماديات لا فى الروحانيات جعلنا (١) اى المراد هنا هو النفس الناطقة وان كان فى اتحاد الروح والنفس خلاف وقد رجع بعض اهل العصر فى كتابه اصول اساسى روا نشا سى ص ١٢٦ عدم اتحادهما نظرا الى تفاوت موارد استعمالها فتأمل .

الله من الروحانيين بحق محمد وعترته الطاهرين .

قوله افراد الكليات الطبيعية اختلافوا فى حدوث العالم وقدمه بحسب الزمان ( بعد الاتفاق على الحدوث الذاتى اى كونه معلوما لواجب الوجود ) فالحكماء على القدم لكن اعتقدوا ان العقول والنفوس الكلية و جرم كل فلك لكل منها فرد واحد ونوعها منحصر فى شخص واحد واما الطبيعيات فيضاف الى قدمها تعدد افرادها وح قله افراد غير متناهية لكن حيث ان مادة العالم متناهية فهذه الافراد فى كل زمان كما ترى تنهى افراد الانسان الان مثلا و لكن مجموع الافراد غير متناهية قوله سيما الانواع المتوالدة : اذا التوالد فيها كاشف عن عناية اكثر من البارى تعالى اليها .

قوله او مشكك : و ظاهر المصنف ان التواطى والتشكيك من صفات المعنى لانهما من اقسام الكلى و هو فى كلام المصنف من اقسام المفهوم و هو المعنى خلافا لبعض الاعلام (١) حيث عد الجزئى صفة اللفظ فى الاصطلاح تسمية للدال باسم المدلول و ان كان بحسب الدقة صفة المعنى .

قوله باولوية الخ : وقد مثلوا بالوجود العلة احق بالموجودية من وجود المعلول و ان صدقه عليها اولى منه .  
وايضا هو مثال الاقدمية ايضا فان صدق الوجود على العلة اقدم رتبة من المعلول لان وجوده ناش منها .

و الزيادة والنقصان كالخط الطويل والقصير فان صدق الخط

(١) هو الخوئى قد ه فى شرح نهج البلاعة ص ١٤ ج ١ .

على الطويل اولى من القصير بحيث قد يشك الانسان فى صدق الخط  
على ما كان قصير اغاية القصر .

والكثرة والقلة كالعدد فان بعض الاطلاقات العرفية فى لفظ  
العدد تكاد تنصرف عن العدد القليل كاثنين .

والشدة والضعف كالبياض فى الثلج واللباس .

قوله بالكم المتصل : وسيجئ انشاء الله تعالى فى بحث ترتب  
الاجناس الاشارة الى اقسام العرض ومنها الكم وهو ما يقبل القسمة و  
النسبة كالمقادير ككون هذا منوين وذاك مترين وهو ينقسم الى المتصل  
والمنفصل والاول ما كان بين اجزائه حد مشترك كما ذكر والثانى ما ليس  
كذلك كالاعداد كما ان كيف ايضا يبين هناك وهو ما لا يقبل القسمة  
كالسواد والبياض الابتاع موضوعه اى الجسم .

قوله كالعدد : فانه كلى يشمل كل عدد و مشكك لتفاوته فى  
الصدق فصدقه على الاكثر متقدم و تشكيكه خاص اذ مافيه التفاوت عين ما  
به التفاوت و بعبارة اخرى مابه الافتراق عين مابه الاتحاد اذ التفاوت  
فى ذلك الكلى اى العدد و منشاء التفاوت ايضا كثرية العدد و كليته و  
كثرة العدد و قلته بنفس العدد . هذا فى الكم المنفصل .

و نذكر مثالا من الكم المتصل كالخط فانه كلى مشكك لتقدم صدقه  
على الطويل بالنسبة الى الخط القصير و منشاء التفاوت هو طول الخط  
وقصره و معلوم انهما بنفس الخط فمابه الاتحاد و التساوى عين مابه  
التفاضل و التفاوت .

ومثال آخر من الكم المتصل هو الزمان فانه مشكك لتقدم صدقه على الكثير كساعة

مثلا بالنسبة الى القليل كالان مثلا ومنشاء التفاوت كثرة الزمان وهى الزمان نفسه .  
 قوله فان كان بامور زائدة: لا يخفى انه على هذا القيد لا يصير اعم  
 من المشكك الخاص بل مباين له ففى العبارة تسامح و المراد ان الكلى  
 الذى فيه التفاوت و مشكك اعم من ان يكون منشاء التفاوت نفسه او الخارج  
 منه فان كان منشاء التشكيك نفسه فهو الخاص .

قوله ضياء القمر: ضعف نور القمر من نقص القابل اى القمر - بناء  
 على كون نور القمر من الشمس و الظاهر انه فرضية علمية و اما الاظلال  
 فهو لاجل المانع .

ففى هذه الانوار يرجع التفاوت الى احوال الوجود الخارجى لا الى  
 نفس النور و حقيقته . بخلاف الذاتى للنور فان اشدية نور هذا السراج  
 من ذاك و هو من ذلك من نفس النور فالاختلاف الذاتى فى النور من  
 التشكيك الخاص و الاختلاف العرضى من التشكيك  
 العالم و سيأتى بقية الكلام .

قوله و النور الحقيقى: يعنى واقع النور لا مفهومه ، و نفس النور  
 و ذاته لا عوارضه فهذا مثال المشكك الخاص عند شيخ الاشراق اى  
 السهروردى القائل ( فى مسئلة اصالة الوجود او المهيبة فى الفلسفة )  
 بكون الوجود اعتباريا . اصالة المهيبة فى التحقيق و ان الواقع الحقيقى  
 فى قولنا الانسان موجود هو الانسان لا الوجود .

و اما القائلون باصالة الوجود فى الخارج و هو محققوا الحكماء  
 القائلون بان الواقع فى الخارج هو الوجود ، و الانسان مثلا حد منتزع  
 من ذلك الوجود الذى هو مرتبة من الوجودات الخارجيه ، فهم يمثلون

للتشكيك الخاص بالوجود فانهم يقولون : مفهوم الوجود كلى مشكك كما عرفت بالتشكيك الخاص لان منشاء التفاوت فى صدقه بالنسبة الى العلة و المعلول ، و الوجود الاقوى و الاضعف هو كمال العلة و الوجود الاقوى و نقص المعلول و الوجود الضعيف و كمال الوجود و نقصه من الوجود نفسه .

و السهروردى و تابعوه ينكرون ذلك لاعتقادهم ان الوجود ليس الا امر اعتباريا لا حقيقيا حتى يجرى فيه التواطى و التشكيك ثم العام و الخاص فى التشكيك .

كما ان الحكماء المحققين ينكرون مثال النور من السهروردى حيث ان التشكيك فى النور اما فى مراتب وجوده الخارجى فهو فى الحقيقة تشكيك فى الوجود و اما فى مفهوم النور و مهية فهم يبطلون التشكيك فى المهية ( فى الفلسفة ) .

و نظرهم الى ان كل مهية ( من النور او غيره ) اما موضوعة بجامع يشمل القوى و الضعيف فالقوة و الضعف خارجان من نفس المهية و مربوطان بوجودها فلا تفاوت فى نفس المهية و اما موضوعة لخصوص الناقص او لخصوص الكامل بحيث يكون الكمال او النقص دخيلا فى الوضع و غير ما دخل فى الوضع خارج من المهية و ليس منها اصلا .

و لذ لك فليس عند المحققين من المنطقيين مثال للتشكيك الخاص الا ما لم يكن من سنخ المهيئات و هو الوجود اذ الوجود له عرض عريض ليس له حد محدود يكون مهية له فمفهوم الوجود مشكك لتفاوته فى الصدق و منشاء التفاوت نفس الوجود و الكمال و النقص خارجان من



نفس المفهوم .

ثم ان للتشكيك اقساما آخر منها التشكيك خاص الخاصى و ههوان يكون للمفهوم بحسب الظاهر اقراد كثيرة لكن عند الدقه ليس له الافرد و احد و الباقى اظلال ذلك الفرد الواحد و عكوسه كالوجود ( عند طائفه ) : فردة الحقيقى هو الواجب تعالى و الباقى تجلياته و ظهوراته و كلماته — و مانفذ كلماته — .

و منها التشكيك اخص الخواصى و هو كون باقى الافراد خيالا محضا كالعارف ذى العين الواحدة الذى لا يرى سوى الحق تعالى موجودا . قوله فى النسب الاربع : هذا البحث مربوط بلحاظ كل كلى مع الآخر كما ان المباحث السابقة و بعض ما يأتى مربوطة بنفس الكلى الواحد .

قوله تساويا : فالتساوى هو الاتحاد فى الوجود كما ان الترادف هو الاتحاد فى المفهوم و التساوق اعم منهما اى يطلق على مورد الاتحاد الوجودى و كذا المفهومى .

قوله الانسان انسان : ان قلت : لا معنى لهذا الحمل ، قلت : لا بد فى صحة الحمل من اتحاد و تغاير ، التغاير لتصحيح تعدد الموضوع و بالمحمول حتى يتحقق جزئان ، و الاتحاد لتصحيح اذ الحمل هو الاتحاد (١)

و يكفى ادنى التغاير و الاتحاد فاذا كان كلام الخصم بحيث يوهم سلب

(١) خلافا لاصطلاح منطق " الكوريسم " الرياضى حيث ان ملاك الحمل عندهم هو التساوى و قد عرفت ما فيه .

الشئ عن نفسه كما فى مباحث النقيض والعكس فيقال له : لا يصح سلب الانسانية عن الانسان اذا الانسان انسان وهذا القدر من وهم التغاير كاف .

قوله وكل يكل : بمعنى تسليم الامراى فوض الطبيعى والعقلى الى الحمل الشائع وخصه به .  
قوله كالمضاف : وهو احد المقولات العشر الاتية انشاء الله تعالى . وهو النسبة المكررة كالأبوة والاختوة حيث ان الأبوة يتضمن نسبه البنوة والاختوة يتضمن نسبة هذا الاخ الى ذاك وذاك اليه .  
والمضاف يطلق على الموصوف بالاضافه كالأب وعلى نفس الاضافة كالأبوة وعليهما معا .

قوله ولا يعتبر الذات فى المشتق : جواب سؤال مقدر هو ان المضاف كيف يكون نفس الاضافة والابيض نفس البياض ، والمشتق مركب من الذات والمبدء ؟

والجواب اننا لانسلم ذلك بل المشتق يطلق على المركب منهما كما كاطلاق الضارب على زيد الذى ضرب ، ويطلق على البسيط اى نفس المبدء كاطلاق الضارب على نفس الضرب والمتصل على نفس الاتصال وليس بمجاز عند التحقيق وان كان خلاف تبادر اذهان العرف بدوا .  
بل مصحح اطلاق الضارب على زيد هو ضربه ، والمتصل على ما اتصل هو اتصاله فكيف لا يطلق على نفس الضرب والاتصال مثلاً .

قوله من المعقولات الثانية : قد مضى تعريفها وزيدان فيها اصطلاحين للمنطقى والفلسفى اذ عروض المعقول الثانى على المعقول

الاولى لا ريب انه فى العقل و المنطق يشترط ان يكون اتصاف المعقول الاولى بالمعقول الثانى اىضا فى العقل كعروضه عليه كالكلىة مثلا فان عروضها على الانسان الذهنى و اتصافه به اىضا فى الذهن اذا الانسان الخارجى لا يكون كليا فان كل موجود يتمايز عن كل ماعداه فلا يمكن ان يكون كليا . لكن الفيلسوف لا يشترط ذلك بل يطلق المعقول الثانى على ما كان العروض فى الذهن سواء كان الاتصاف فى الخارج كالبوة فان عروضها على زيد ( الاب ) فى الذهن لكن الاتصاف فى الخارج فزيد الخارجى اب او كان الاتصاف فى الذهن كالكلىة الماضية .

قوله وصف له بحال متعلقه الفرق بينه وبين الاول ان الاول ينكر وجوده رأسا حيث يقول : ليس الطبيعى الا المهيية و المهيية ليست الا الحد المتصور للموجود الخارجى و الحد ليس الا امرأ اعتبرناه باذهاننا فلا مهيية و لا فرد لها و لا طبيعى و لا فرد له (١) .

لكن هذا يقول : الطبيعى هو المهيية لكنها ليست اعتبارية محضه كالملكىة بل انتزاعى له منشاء انتزاع و ليس اعتبار الانسان لا فرد الحمار و بالعكس و منشاء انتزاعه هذه الافراد فله افراد و هذه الافراد متحققة و الطبيعى ينتزع منها و ان قيل : الطبيعى موجود فهو وصف بحال المتعلق اى افراده موجودة (٢) .

(١) و يسمون اصحاب التسمية و "نومينا ليست" و منهم "آبلار فى القرن ١٢ م (ص ٤٨ مقدمه اى برفلسفه) و قد خلط مؤلف فلسفه هاى بزرگ من سلسلة چه ميدانم فجعل آبلار و نظائره منكرين للكلى المنطقى ( و البحث فى الطبيعى) . (٢) و يسمون اصحاب التصور و منهم الكسيس كارل قال فى مترجم كلامه (ص ٢٤٧ انسان موجود نا شناخته) ماد ر طبيعت هيچگاه با موجود انسانى بر خورد نميكنيم بلكه هميشه فرد را مى بينيم . . . . .

والقول الثالث هو تحقق الطبيعى نفسه و يسمون الواقعيين .  
 و اما كيفية تحققه فى الخارج فقليل بوجود مستقل فى عالم التجرد و  
 يسمى برب النوع و يسمى كليا على اصطلاح العرفاى وجوده و سيع  
 محيط ، لكن القول بوجود رب النوع مردود عند ارسطو و من تابعه اى  
 لا يجدون برهانا على وجوده .

و قيل بوجود الافراد و ان الكلى متحد مع الفرد فكل فرد له طبيعى  
 و هذا مقبول عند المحققين و برهنوا عليه بدليل المقسمة توضيحه ان  
 المهية لها ثلاثة اعتبارات كما قال المصنف فى الفلسفة :

مخلوطة مطلقة مجردة عند اعتبارات عليها مورد .

و حاصله انه يلاحظ المهية كالانسان بقيد شئ و تسمى بالمهية  
 المخلوطة او بشرط شئ و قد تلاحظ بقيد عدم شئ و تسمى بالمهية  
 المجردة او بشرط لا و قد تلاحظ بلا قيد شئ او عدمه و تسمى بالمهية  
 المطلقة او لا بشرط و هل هذه الثلاثة اقسام صرف اعتبار او لها واقعية فله  
 مقام آخر و ظاهر السبزوارى هو الاول .

هذه اقسام ثلاثة للمهية و حيث ان الاقسام غير المقسم فنفس المهية  
 بلا لحاظ شئ معها حتى اطلاقها و تخلصها من قيد وجود شئ او عدمه هو  
 المقسم و تسمى باللا بشرط المقسمى .

فنقول : المهية ( كالانسان ) المخلوطة بالوجود و بشرطه موجودة  
 قطعاً كزيد فانه الانسان الموجود بقيد فله المقسم اى نفس المهية موجود  
 ايضا لاتحاد القسم و المقسم . و الحاصل ان زيدا حيوان ناطق مع  
 خصوصياته الشخصية و هو موجود فنفس الحيوان الناطق الكلى ايضا

موجود كما قال المصنف :

فلا تحاده بشخصه يحق وجوده ليس كوصف ما اعتلق  
اى وصفه بالوجود وصف حقيقى لا مجازى بحال المتعلق و هذا ما  
قلنا سابقا من سراية حكم المتحد الى متحده .

ان قلت : و اذ كان موجودا فهو جزئى لا كلى قلت : تسميته بالكلى  
اصطلاح و بعلاقه الاول و نحوه اى يعرضه الكليه فى الذهن فالمراد من  
الكلى الطبيعى نفس الطبيعى كالانسان و ليس مرهونا و مقيدا بالكليه  
كما قال المصنف :

اذ ليس بالكليه مرهونا بكل الاطوار بما مقروننا  
و قد تمسك بدليل الجزئيه ايضا : الطبيعى جزء الفرد و الفرد كريد  
موجود فالطبيعى موجود و لكنه كما اشار اليه المصنف غير تمام اذ الطبيعى  
جزء عقلى للفرد لا خارجى و الجزء الخارجى للموجود الخارجى موجود  
خارجى لا الجزء ذهنى .

و قد نسب ابن سينا الى رجل فيلسوف من اهل همدان انه كان  
يعتقد ان الطبيعى ( كالانسان ) موجود واحد سار فى الافراد و قد الف  
ابن سينا رسالة فى ردة و مما ورد عليه انه مستلزم لا تصاف الموجود الواحد  
بالصفات المتضادة و الامكنة المتخالفة حيث ان هذا الطبيعى الواحد  
متحقق فى ضمن زيد الجاهل و عمر و العالم و هكذا .

و الى رد ذاك الرجل اشار المصنف قده بقوله :

و ليس فيها مثل واحد يحد وجوده كان وجودات يعد  
و قد يقال : مراد ذاك الرجل ايضا ليس ذلك الذى نسب اليه بل

مراده رب النوع الذى قاله افلاطون وقد مضى ، اذ مقالة الوجود الواحد السارى فى الافراد افسد من ان يقوله فيلسوف ! .

لكن اقول : هذه المقالة الفاسدة لازمة قول كثير من العلماء فى الاصول والمنطق وحتى الفلسفة من غير توجه كما استدل بعض المعاصرين (١) على وجود الكلى الطبيعى بان بعض آثار الافراد آثار الجهة المشتركة فيها فيعلم وجود تلك الجهة المشتركة ( وهى الطبيعى الجامع ) اذا لا يزيدل على المؤثر .

وانبت اذا دقت النظر علمت ان القول بوجود جهة جامعة واحدة فى الافراد جميعها هو عين مقالة الرجل الهمدانى . وفيه ان الاثر فى كل فرد اثر جهة خاصة فيه فتدبره .

وكذلك قول بعض اعلام العصر دام علاه (٢) فالصواب ان يقال : ان وجود الطبيعى يستكشف من وجود افراده لانه القدر المشترك بينها والقدر المشترك بين الافراد الفوجودة موجودة لا محاله فتأمل .

قوله لا بمعنى اصالة المهية اعلم انه لا ريب ان فى الخارج شيئا واحدا شبيه انسانا وانما ليس هذا الموجود الخارجى المسمى انسانا كزيد الاشياء واحد لكنه اذا دخل الذهن تحلل الى شيئين منسوب ومنسوب اليه فنقول : هذا الوجود الانسان .

وقد وقع البحث فى الواقع منهما فى الخارج هل الواقع الخارجى منهما الذى كان واحدا هو الوجود ومهيته المسماة انسانا لاحقة به

(١) هو الشهابى فى رهبر خرد .

(٢) فى درر الفوائد ص ٣١٠ ج ١

و تابعة له او الواقع هو المھىة ( كالانسان ) و الوجود تابعھا ؟  
و المحققون على ان الوجود اصیل و المھىة تابعة اعتباریة كما قال  
المصنف فى الفلسفة :

ان الوجود عندنا اصیل      دلیل من خالفنا علیل . . .

و یتفرع على هذا البحث دقائق شریفة توحیدیة و غیرھا .

و المصنف قد یقول هنا : لا نقول المھىة اصیلة بل الوجود هو الاصل فى  
المحقق و المھىة تابعته لكن نقول : اسناد التحقق الى المھىة ایضا  
حقیقه بحسب المتعارف و ان كان مجازا بحسب الدقة العقلیة او العرفان  
الکامل .

قوله      واسطة فى العروض      الواسطة فى الاصطلاح هو الذى یجر  
الحکم الى الموضوع و هی ثلثة اقسام : واسطة فى الثبوت ، و فى العروض و فى  
الاثبات .

فى الاثبات : هی الواسطة فى علمنا بتحقیق الحکم للموضوع كالحد  
الوسط فى القیاس .

فى الثبوت : هی الواسطة لتحقق الحکم فى الموضوع واقعا کتعلن  
الاخلاق الذى هو سبب لتحقق الحمى فى زید المحموم .

فى العروض : هی الواسطة لاسناد الحکم الى الموضوع و لو لم  
یکن متحققا فیه كالغلام فى جاء زید غلامه فان الجائى حقیقة هو الغلام  
لكنه واسطة لاسناد المجئین الى زید ایضا .

و قد عرفت ح ان الواسطة فى العروض انما هی فى المجازات .

فلقائل ان یقول : المتحقق واقعا فى الخارج هو الوجود كما تقدم

واسناد التحقق الى المهية انما هو بواسطة الوجود واسطة فى عروض  
صفة التحقق على المهية فاسناد التحقق الى المهية ليس على سبيل  
الحقيقة كما قلتم بل مجاز بواسطة الوجود على نحو الواسطة فى العروض  
واجاب المصنف : قده بان الواسطة فى العروض على اقسام و  
الكل مشترك فى ان الحكم ليس لذى الواسطة عند الدقة حقيقة لكن  
واسطة بعضها ظاهرة بحيث يكون الاسناد مجازا بحسب متعارف  
الاذهان ايضا وبعضها خفية ليس الاسناد فيها مجازا بحسب المتعارف  
وان كان مجازا بحسب الدقة ، والملاك فى الحقيقة والمجاز هو النظر  
المتعارف .

فاسناد الحركة الى جالس السفينة بنحو الواسطة فى العروض  
ليس المتحرك الحقيقى الا السفينة لا الجالس واسناد الابيض الى  
الجسم فى قولنا : هذا الجسم الابيض ايضا بنحو الواسطة فى العروض  
اذ ليس الابيض و به يتصف الجسم بالبياض .

لكنهما ليسا على نحو واحد اذا السفينة و جالسها موجودتان  
بوجودين ممتازين فى القرار الخارجى لكن البياض و الجسم موجودان  
بوجودين غير ممتازين فى القرار الخارجى بل متحدان .

واحسن منه اسناد التحقق الى الواقعى هو الفصل كالناطق فان  
الفصل متعين و الجنس مبهم كما قالوا لفصل واسطة فى عروض صفة  
التحقق على الجنس لكن الواسطة خفية بحيث لو قيل : الحيوان متحقق  
لم يكن مجازا بحسب العرف اذ الجنس و الفصل متحدان فى الوجوداى  
موجودان بوجود واحد و شاهد محمله عليه و الحمل دليل الاتحاد سيما



فى البسائط كالا لوان لان الجنس و الفصل لها انما هو فى الذهن فقط  
فليس كل واسطة العروض مجازا عرفيا .

و اسناد التحقق الى المهية بوساطة الوجود ايضا من هذا القبيل .  
قوله : ( لكن ليعلم ) يعنى ان المهية اعتبارية لا من الاعتباريات  
المحضة التى امرها بيد من اعتبرها كالملكية و انياب الاعوال بل من  
الاعتباريات الواقعية التى لها منشأ انتزاع و تسمى بالانتزاعيات كالفوقية  
و التحتية و كيف كان فهى من سنخ الاعتباريات لكن اعتباريتها لا تنافى  
تحققها بوساطة الوجود بل اعتباريتها تسلب عنها الاستقلال و تصيرها  
تابع للوجود و متحدة مع الوجود فتستفيد من احكام الوجود و خواصه  
يصير فرد الوجود فردا ايضا .

فنسبة التحقق اليها حقيقة الا بحسب الدقة العقلية المميزه حكم  
المتحد عن متحدة حتى يفكك الجهات و يعلم ان المهية ليست الاحد  
الوجود فقط .

او بنظر عرفانى ناف الوجود عن كل شى سوى الرب تعالى .  
قوله : ( و تحقيق هذه المسئلة الخ ) اذ البحث عن وجود الاشياء و  
عدمها شان الفلسفة هذا و يحتمل ارتباط البحث بمباحث التوحيد و  
التثليث ، راجع " المنطق المقارن " .

قوله : ( الجنس الخ ) و قد فصلنا الكلام فى تحقيقه و اقسامه و وجه  
تسمية و الحق فى تعريفه فى كتابنا فراجع و كذلك النوع .  
قوله : ( ايها الجنس الخ ) كما سمعت فى اقسام الواسطة فى  
العروض ان الفصل متحصل و الجنس مبهم و بواسطه الفصل يتحصل .

قوله : ( والحل الخ ) يعنى ان مفهوم الحيوان تام متعين كمفهوم الناطق لكن تحقق الحيوان بوصف الجنسية مبهم اذ الجنس كما عرفت فى تعريفه " ما على الحقائق حمل " وهو الجهة الجامعة بين انواع متباينة و بهذا الوصف تتردد بين هذه الانواع .

و لو تصور الحيوان مفهوما متعينا ممتازا لم يكن جنسا .  
بخلاف النوع فانه مفهوم مستقل .

اضف اليه ان النوع موجود مستقل مجرد عند الاشراقين يسمى برب النوع وبهذا المعنى ايضا متعين ولا تعين للجنس بهذا المعنى لعدم رب الجنس عندهم قوله : ( فى عالم الابداع ) اى المجردات التى لا مادة لها ولا زمان قبالة عالم الاختراع الذى له مادة لازمان كالافلاك وعالم التكوين الذى له مادة و زمان .

قوله : ( بوجه الجزئى الخ ) يعنى الجزئى الاضافى يشبه النوع الاضافى فى التعريف فان الجزئى هو الاخص من شى والنوع ما يدخل تحت جنس و بالنتيجة يكون اخص من الجنس فهو شبيه بالجزئى و ان كان فرق بينهما من جهة ان الاخص من شى اعم من ان يكون اخص من النوع والجنس او العرضى .

قوله : ( هذا ان اريد الجسم المطلق ) يعنى ان الجسم قد يطلق على معناه الكلى الذى يكون جنس ما تحته من الاجناس و الانواع وهو الذى يسمى بالجسم المطلق و قد يطلق على اى جسم من الاجسام ويعبر عنه بمطلق الجسم فلو كان المراد من الجسم فى المتن هو الجسم المطلق فالمراد واضح يعنى ان الجسم المطلق نوع اضافى لوقوع الجوهر جوا باعنه وعن غيره كالنفس لاناطقة

و لو كان المراد هو مطلق الجسم حتى يكون معنى العبارة مطلق الجسم و اى جسم من الاجسام نوع اضافى لـ حقيقى لورد عليه اشكال و هو ان الانواع الحقيقية فى الاجسام كالانسان و الغنم و . . . جسم و نوع حقيقى و اضافى و قد عد المصنف قد ه نفسه الانسان مادة التصادق و الجواب ان قرينة التقابل ( بين الجسم و كلمة الانسان المذكور فى الشعر السابق ) تفيد ان المراد بمطلق الجسم هنا غير الانواع الحقيقية فلو اريد مطلق الجسم كان المراد ظاهرا ايضا .

قوله : ( العقل الفعال ) و هو العقل المدبر لعالم النفوس و الطبيعة و لذلك سمي فعالا و قد عرفه الشيخ فى برهان الشفا ( ص ١٦١ ) : اتصال من الفعل بنور من الصانع مفاض على النفس و الطبيعة يسمى العقل الفعال و هو المخرج للعقل بالثوة الى الفعل .

قوله : ( بان يكون له مهية بسيطة ) اى بناء على بساطته و عدم كون الجوهر جنسالة و لسائر العقول .

قوله : ( ترتب الاجناس ) فائدة البحث التنبيه على تعدد الاجناس و الانواع فى كل سلسلة وجودية فلكل شى اجناس و انواع متعددة فلا بد من الدقة عند اخذ الحد حتى لا يشتبه .

قوله : ( مقولات عشر ) اعلم انهم حصر و المهيات الاصلية  
 الامكانية (١) فى عشرة اقسام لكل قسم جنس اعلى يشمل مادونه يسمى  
 (١) التقييد بالمهية لـ اخراج الوجودات فان الوجود لا يدخل تحت مقولة  
 اذا الكلام فى الكليات و المهيات و الوجود شخصى و لا مهية له و التفصيل  
 فى الفلسفة و التقييد بالاصيلة لـ اخراج الانتزاعات كالنقطة و الوحدة و  
 الاعتباريات كالملكية .

بجنس الاجناس و مادونه انواعه الاضافية وان كانت هى بنفسها  
اجناسا الى الادون الذى يسمى نوع الانواع .

كالجواهر الشامل للجسم المطلق والجسم النامى والحيوان ثم  
الانسان .

وهذه العشرة هى الجوهر والكم والكيف والايين والمتى و  
الجدة والاضافة والفعل والانفعال والوضع . وان شئت تعريف كل  
فراجع كتابنا " المنطق المقارن " .

هذا هو المشهور لكن صاحب البصائر ذكر الكم والكيف والاضافة  
فقط و اضاف عليها السهروردي الحركة و مرادهما انها جامعة للباقية .  
و حكى عن " كانت " ايضا الكم والكيف والاضافة فقط .

و نقل عنه ان المقولات اربعة و لكل اثنى اقسام : الكم و هو شامل  
للوحدية والكثرة والكلية ، والكيف و هو شامل للوجود والعدم و  
التحديد و الاضافة و هى شاملة للجوهر والعرض ، والعلة والمعلول  
والتبادل . والجهة ، و هى شاملة للامكان والامتناع والوجود و  
اللاوجود ، والضرورة والحدوث . (١)

والظاهر ان فى النقل خللاو الكلام فى محله .

قوله : ( من الجوهر النوعى ) كالانسان الذى هونوع فى مقولة  
الجوهر و كالغنم والبقر . . . الى الحيوان الى الجسم النامى الى  
جسم المطلق الى الجوهر .

قوله : ( الى الكيف المطلق ) الكيف هيئة ثابتة ليس فيها حركة

( بخلاف المفعول و الانفعال ) و لانسبة و قسمة ( بخلاف الاضافة و الكم )  
 ينقسم الى الكيف المحسوس و هو المذوقات و الملموسات و المبصرات  
 و المسموعات و المشمومات . و الى الكيف النفسانى و هو النفسانيات كالشجاعة و  
 العلم و . . . و الى الكيف الاستعدادى و هو الاستعداد فى الشئ  
 كاستعداد النواة للتمر ، و الى الكيف المختص بالكم كاستقامة الخط و  
 الخط كم .

قوله : ( اليها للسماء ) يعنى تحتية الشئ للسقف نوع حقيقى فى  
 مقولة الاضافة و جنسه تحتية ذلك الشئ للسماء و جنسه . . . .

و هذا منه قده عجيب فانه من مغالطة المحسوس بالمعقول فان  
 السماء فى الخارج اعلى من السقف لافى الجنسية و النوعية العقلية .  
 قوله : ( الاضافة المتخالفة الاطراف ) الاضافة هى النسبة المتكررة  
 كالفوقية و كون الشئ مستقر اعليه اذ الفوقية بين شيئين احدهما له نسبة  
 الفوقية و الاخر نسبة التحتية و كذا الاستقرار و هى تنقسم الى الاضافة  
 المتوافقة الاطراف كالاخوة و المتخالفة الاطراف كالاخوة و الفوقية .

قوله : ( كادم فيه فنت الخ ) البحث هنا فى الكليات و ترتيبها ، و اما  
 فناء الموجودات فى الادم الكامل و ترتيبها فليس من ترتيب الكليات بل  
 من الترتيب فى الكمال الوجودى فالكاف فى قوله كادم الخ لا بد ان يكون  
 للتشبيه لا التمثيل يعنى كما ان مفهوم النوع الاخير يشتمل على جميع  
 مفاهيم ما فوقه كذا وجود الانسان الكامل يشتمل على جميع كمالات  
 مادونه .

فالانسان الكامل الذى هو حقيق بالانسانية يشتمل على جميع

كلمات مادونه بنحو الجمع و اللفاى مع وحدته جامع لكلمات مادونه فهو واحد جامع كما قال المولى : و فيك انطوى العالم الاكبر .

و لما ذكرنا من اشتماله على الكلمات يسمى نوع الانواع تشبيها بباب ترتب الكليات و فصله الاخير اى فعلية عقله و دركه و هى مقام اتحاده مع العقل الفعال المدبر لعالم الشهادة يسمى فصل الفصول ( و قد ذكرنا سابقا مراتب العقل كما ذكرنا سائر مراتب النفس ) .

قوله : ( وحدة جمعية حقة ) الوحدة اما حقة او غير حقة : الاولى اذا كانت الوحدة صفة للمشى حقيقة و بحال نفسه كوحدة هذا الوجود او ذاك الوجود و الثانية اذا كانت الوحدة صفة للمشى بحال متعلقه لانفسه كاتصاف المهيبة بالوحدة فان الوحدة صفة الوجود ( بل هما متساوقان و التفصيل فى الفلسفة ) و يتصف المهيبة بهالاتحادها مع الوجود و تبعيتها له . و الموصوف هنا نفس وجود آدم الكامل .

ثم الوحدة الحققة اما حقيقية او ظلية : الاولى الوحدة التى فى الواجب تعالى فهو تعالى بوحدته الحققة الحقيقية جامع للكلمات . و الثانية الوحدة التى فى الوجودات الامكانية فالانسان بوحدته الحققة الظلية جامع لكلمات مادونه .

قوله : ( اى التميز المستفاد ) يعنى ان الجار و المجرور متعلق بالتمييز المقدر المستفاد من جملة ما قبل و المراد ان التميز الحاصل من كلمة اى ( فى سؤال ) ان كان عن شركاء الجنس القريب فالفصل قريب . قوله : ( المحمولة اشتقاقا ) الحمل ينقسم باعتبار الى المواظاة و الاشتقاق : المواظاة حمل ما لا يحتاج الى اشتقاق وصف منه او اضافة

كلمه ذو و نحوه بل يحمل بنفسه على الموضوع و يسمى بحمل ( هو هو )  
 نحو زيد انسان و الاشتقاق حمل ما يحتاج الى اشتقاق وصف او اضافة  
 كلمة ذو و نحوه و الا فلا يصح الحمل كحمل القيام على زيد فانه لا يصح  
 الا باشتقاق وصف فيقال زيد قائم او اضافة ذو و نحوه فيقال زيد ذو قيام  
 و مقولات الاعراض ما تقدم من الكم والكيف و . . . كالبياض و كون  
 الشى امثارا او منوين ، و الفوقية و . . . و حملها يحتاج الى اشتقاق و  
 نحوه فيقال الجسم ابيض و منوان و . . .

و الحاصل ان هذه الاعراض اعراض الوجود اذ مهية الجسم ليست  
 ابيض و لا اسود بل الجسم الموجود يصير ابيض باضافة البياض اليه او  
 اسود باضافة السواد اليه و هكذا .

قوله : ( اذ تقدم المهية المعروضة الخ ) يعنى نسلم ان الموضوع فى  
 قضية الانسان موجود مقدم على المحمول باقتضاء الحمل لكن هذا التقدم  
 ليس فى الوجود الخارجى بحيث يكون الانسان موجود اقبل هذا الوجود  
 الذى فى المحمول ثم يصير موجود ايضا بالوجود المحمولى للزوم الدور او  
 التسلسل فانه لو كان الوجود القبلى عين هذا الوجود الذى فى المحمول  
 لزم تقدم الشى على نفسه و هو باطل و لو كان غيره فننقل الكلام اليه و  
 نقول اتصاف الانسان بذاك الوجود ايضا كهذا الاتصاف فى القضية هل  
 يكون الانسان موجود اقبل ذاك الوجود ان قلت نعم قلنا ننقل الكلام الى  
 ذلك الوجود . فيلزم قبل كل وجود وجود آخر و يتسلسل و ان قلت : لا قلنا ما الفرق  
 فتقدم الانسان الموضوع على الموجود المحمول انما هو فى التعقل و  
 التقرر الذهنى اى يتقرر الانسان الموضوع فى الذهن اولاهم يحمل

عليه المحمول .

و الحاصل ان الموجود عارض المهية لا الوجود .

وهكذا الكلام فى حمل الشيئية المطلقة على الشئ الخاص نحو هذا الشئ ( مشير الى موجود ) شئ ، وكذا حمل المهية المطلقة على المهية الخاصة نحو الانسان مهية فان الشئ لا يلزم ان يكون قبل الشئ المحمول شيئا بشيئية اخرى حتى يتسلسل او بعين شيئية المحمول حتى يتقدم الشئ على نفسه فتقدم شيئية الموضوع ح على المحمول بالتقرر الذهني . وكذلك لا يلزم كون الانسان مهية قبل المهية المطلقة المحمولة بمهية اخرى او عينها .

قوله : ( كحركة الفلك الخ ) للفلك جهتان اصل الجسمية وكونه جسما فلكيا وهذه الاثار بالنسبة الى لحاظ كونه جسما فلكيا ليست من العوارض بل ذاتيات له اذ الفلك ليس الا ما هو كذلك . واما بالنسبة الى اصل الجسمية الجامعة بين الفلك و سائر الاجسام فهذه الاثار عوارض .

ثم ان له حركتين اصل الحركة الدورية على وضعه ( بدون الانتقال الى مكان آخر ) وهذا كما يكون فى الفلك الاطلس المسمى بفلك الافلاك يكون فى سائر الافلاك ايضا فهذه الحركة عرض عام للفلك الاطلس وغيره من الافلاك والحركة السريعة فى الفلك الاطلس التى بها يتحقق اليوم والليلة وهى مخصوصة به ليست فى سائر الافلاك كما قال المصنف قده الفيلسوف :

والفلك الكلى تسعة و ذى اولها الاطلس ثانيها الذى  
حركة بطيئه تضاف لـ وبالسريره اخصن اوله



يقطع حيث لفظ واحد قىلا من سطح ثان هغ قصومىلا  
 اى يمر فلك الاطلس حدود ثلاثىن الف فرسخ فى زمان قليل بقدر  
 قول لفظ واحد ( والعهدة فى هذا البحث على مدعيها ) .  
 قوله : ( وكثير من احواله ) كشكله و مقداره ، لاتمام احواله اذ بعض  
 احوال الفلك ليس دائميا بل يزول كاستقامة الفلك و رجعتة و نحوهما و  
 قد استدلوا بهذه الاحوال المتغيرة الزائلة على تعدد الافلاك كما قال  
 قده فى الفلسفة :

وانما الهادى الى تكثيرها سوانح تسخ فى مسيرها  
 كواج او حضيض او رجعة او اقامة او استقامة رأو . . . . .  
 قوله : ( بالذات ) يعنى هذه الحركة السريعة ليست بعامة بل  
 خارجى و لاتتغير باختلاف الميول و الاهواء بل هو ذاتى الفلك وان  
 كان عرضيا بالنسبة الى اصل جسمه .

قوله : ( هذان لازما وجود مقتضى ) يعنى ان اللزوم فى اللازم  
 الذهنى و الخارجى بمعنى ان الملزوم مقتضى للازمة و منشاء له و لكن  
 اللزوم فى لازم المبهة بمعنى ان اللازم تابع لمفهوم الملزوم لا اقتضاء  
 الملزوم اياه و منشائيته له لعدم الاقتضاء و التأثير فى المفهوم ، انما  
 الاثر للوجود فانه مبدء الاثار و هو الذى ينتهى الى الوجود الواجبى  
 المبدء لكل اثر و اظن ان فطرة الارتباط بالخالق تعالى فى البشر ايضا  
 من فروع ذلك و له مقام آخر .

قوله : ( لم يكن معللا ) اى بغير علة الذات ، فليس له علة  
 عليحده فما هو علة الانسانية علة الحيوانية و الناطقية كذا فسر بعض

## ايعان التحقيق (١)

لكن الحق هو ظاهر عبارة المصنف قده اذ الذاتى لاعلة له اصلا  
فانه ذات الشى و نفسه و نفسية الشى ليس من الغير . دقق النظرات  
اضف اليه ان المهية بنفسها ليست شيئا فانها عدم و العدم لاعلة له .  
فالانسان انسان بنفس ذاته و البارى تعالى يوجد الانسان و هذا هو  
العبارة المشهورة عن ابن سينا : ما جعل الله المشمشة مشمسة و لكن  
اوجدها .

ثم ان هذه العلامة ثابتة فى العرض اللازم البين المسمى فى باب  
القياس بالذاتى كزوجية الاربعة ايضا فهى ليست مانعة عن الاعيار ثم  
الفرق بين هذه العلام ان الاولى بالنسبة الى الخارج و الاخيرين  
بالنسبة الى الذهن و الثانى مقام ماهو و الثالث مقام لم هو . وفى هذه  
العلام الثلاث اشكال الدور اذ من لا يعلم ان الحيوان ذاتى و الضاحك  
عرضى من اين يعلم انه معلل اولاً ، و انه سابق فى التعقل اولاً ، و بين  
الثبوت اولاً فانها فرع الدرك ولكنه و الاشكال الثانى ماضى من انه غير  
مانع من الاعيار فالظاهر ان الاتم قوله ابن سينا :

فانه ذكر علامة اخرى للذاتى لعلها تم و هى ان الذاتى ما لوسلب

عن الشى لم يبق (٢)

قوله : ( اذ العرض مأخوذ بشرط لا ) مضى ان التحقيق عند المصنف

(١) الاشتيانى قده فى الحاشية .

(٢) قال فى قصيدته :

وجوده ما قيل عليه يمتنع  
فهو الذى له يقال الذاتى

و كل كلى فاما ان رفع  
كالجسم للانسان و النبات

قده ان المشتق لم يؤخذ فيه الذات وانه يصح اطلاق المشتق على المبدء ليضاف يقال للضرب ضارب و للبياض ابيض ( و البحث فى الاصول).  
 وح فيقع البحث فى الفرق بين المشتق و مبدئه ( و المشتق هو العرضى كالابيض اى المنسوب الى العرض الذى هو البياض و هو المبدء ) ما الفرق بينهما ؟

فقالوا : لموصوف العرض شئون و صفات متعددة فقد يلحظ كل شأن فى حد نفسه و منفردا عن الآخر و عن الموصوف كالحاظ البياض مثلا منفردا عن موصوفه و سائر شؤونه و يعبر عن هذا اللحاظ بلحاظ " بشرط لا " و قد يلحظ ذاك الشأن مند كافى الموصوف و انه من مظاهره و شؤونه و يعبر عند بلحاظ " لا بشرط " اى لم يشترط فيه الانفراد . و فى مقام اللفظ يعبر عن الاول بالمبدء كالبياض الدال على نفس المبدء المسمى بالعرض و عن الثانى بالمشتق كالابيض الدال على المبدء الفانى فى الموصوف فالفرق بين المشتق و مبدئه عند الوضع فى لحاظ كل منهما . و ان منهما وضع للحاظ خاص فالموضوع له فيهما واحد و الاختلاف فى حالات الموضوع له .

و بما ذكرنا ظهر الجواب عن توهم بعضهم : لو كان الفرق بين المشتق و المبدء بصرف اعتبار " لا بشرط " و " بشرط لا " فنحن نعتبر اللا بشرطية فى البياض مع عدم صحة الحمل و الجواب ان هذا من اجتماع النقيضين فان معنى البياض بحسب الوضع هو اعتبار الشرط لائيه فكيف تعتبر انت بشرطيه ؟

و اما القائلون بدخل الذات فى المشتق و ان الضارب شخص صدر

منه الضرب فالفرق عندهم واضح لتعدد الموضوع له فالموضوع له فى  
المبدء نفس المعنى المصدري وفى المشتق موجوده .

قوله : ( بعض الحال فى المحل الخ ) هذا تعريف العرض كالبياض  
مثلا فانه حال فى محل يكون مستغنى عن هذا الحال .

قوله : ( والخارج المحمول الخ ) اى العرض قد يطلق على كل  
ما هو خارج عن ذات المعروض و حمل عليه سواء كان فى حمله على  
معروضه محتاجا الى ضم ضميمة الى الذات كالابيض بالنسبة الى الجسم  
فانه خارج عن ذات الجسم و حمله على الجسم متوقف على ضم البياض  
الى الجسم اولا يحتاج الى ضم ضميمة بل الذات كافية فى الحمل نحو :  
الانسان ممكن ، فان الامكان خارج عن ذات الانسان و لكنه لا يحتاج فى  
حمله عليه الى ضم ضميمة و نحو هذا ( مثير الى شى خارجى ) موجود او  
واحد او متشخص و نحو ذلك مما يساوق الوجود . و يسمى العرضى  
بحسب هذا الاطلاق الاعم ( الخارج المحمول ) .

و قد يطلق على خصوص ما كان بضم ضميمة كالانسان ابيض و يسمى  
بالمحمول بالضميمة و ح فالنسبة بينهما العموم والخصوص المطلق و  
مراده قده من ( يغاير ) هو المغايرة بالعموم والخصوص .

و قد يقال : النسبة بينهما التباين اذا الخارج المحمول يشترط فيه  
ان لا يحتاج الى ضم ضميمة والمشهور فى الاصطلاح هو الاول .

قوله : ( والوجود والوحدة الخ ) يغنى لافرق فى هذا الاصطلاح  
بين حمل المواطة و حمد الاشتقاق فالوجود والوحدة والتشخيص  
المحمولات بالاشتقاق ايضا من الخارج المحمول كما ان الوجود والواحد

- و المتشخص المحمولات بالمواطاة من الخارج المحمول .
- و لعله يريد انه لافرق بين الوجود و الموجود مثلالعدم اخذ الذات فى المشتق .
- قوله : ( لاغيرى ) اى لم يوخذ من الخارج ، و التفعيل فى الفلسفة حيث بينوا ان الامكان لايمكن ان يكون غيريا .
- قوله : ( و ماتشابهت ) المشترك ماله ازيد من معنى واحد حقيقى و المتشابه ماله ازيد من معنى واحد و لو مجازا و تأويليا .
- قوله : ( الى الشى المعرف بالفتح و المعنى ان كان المعرف اخذ و صيد بالفصل القريب .
- قوله : ( سواء النقص الخ ) و فيه رد على بعضى المعاصرين (١)
- المشترط فى الناقص ان يكون مع الجنس البعيد . و فى كلامه اشكال آخر .
- قوله : ( شرح الاسم ) هو ماأتى فى الفصل بعد ما من مطلب ما الشارحة .

### غوص فى المطالب

~~~~~

حيث ان المنطق آلة لكشف المجهولات يريد فى هذا الفصل ضبط مجهولات البشر و جمعها فى ثلث طوائف و هى الجهل بالمهيبة و الحقيقة ، و الجهل بالوجود ، و الجهل بالعلة . و كل منها قسمان (١) هو الدكتور سياسى فى ص ٢٠٩ " مبانى فلسفه " حد ناقص آنست كه مركب باشد از جنس بعيد و فصل قريب و اسم ناقص مركب است از جنس بعيد و خاصه .

فاصول المجهولات ستة •

و توضيحها انك اذا سمعت اسما كالجن و ما يراد به فى كه لغة و لم تعلم شيئا من هذا الاسم فاول جهل لك تريد كشفه هو الجهل بهذا الاسم فتسئل عن شرح هذا الاسم فيقال لك : الجن شئ مادي من نار (١) (كفاى القرآن و خلق الجن من ما رج من نار) •

ثم تسئل : هل هذا المعنى موجود فى الخارج او هو اسم بلاسمى كما تقولون : العنقاء شئ من الطيور و ليس فيقال لك : نعم هو موجود فى الخارج •

ثم اذا اردت زيادة تحقيق تسئل عن حقيقة هذا الموجود دقيقا فتقول : ما هو و ما حقيقته؟ فيقال لك : موجود مادي خلق من نار و بذلك يظهر ان جواب ما الحقيقة قد يكون عين جواب " ما الاسم " و الفرق بالمقام فاذا لم تعلم وجوده بل سمعت اسما منه فقط و تريد شرح الاسم يكون الجواب قهرا مفيد الشرح الاسم فقط و لا ريب ان شرح الاسم يتحقق بذكر الحقيقة ايضا كما يتحقق ببيان الاثار او اجمال من عوارضه او خصوصياته ثم يصل المقام الى ان تسئل عن آثار ذاك الموجود و احكامه فيقال لك مثلا الجن ايضا كالانسان خلق لان يصل الى كماله المترقب فى ناحية المعرفة و بعض افراده يصلون الى كمالهم فمنهم مسلم و كافر و انا من القاسطون و منادون ذلك " و نحو ذلك •

ثم تسئل عن علة وجوده من العلة الفاعلية و الغائية فتسئل : من اوجده و مم تولد هذا الموجود ؟ و لاى شئ وجد و ما غاية خلقه ؟ فيقال (١) اى المراد من هذا الاسم ذاك المعنى •

الله تعالى خلقه من نار لان يصل الى كمال منظور .

ثم تسئل بعد ذلك كله عن طريق العلم به واحكامه فتقول من اين علمت هذه الامور : حقيقته وعلته واحكامه وغايته . . . ؟ فيقال من كذا وكذا . . .

هذه هى اصول مجهولات الانسان ويعبر بالترتيب عنها بمطلب " ما " المنقسم الى ما الحقيقية وما الشارحة للاسم . و مطلب هل المنقسم الى هل البسيطة السائلة عن اصل الوجود و هل المركبة السائلة عن الاثار و مطلب لم المنقسم الى لم الثبوتى السائل عن العلة الواقعية الفاعلية والغائية و لم الاثباتى السائل عن علة العلم و طريقه .

و قد عرفت بما ذكرنا ان بين هذه المجهولات ورفعها ترتيبا طبيعيا و ان مطلب هل مع " ما " مشتبان فالاول مرتبة ما الشارحة ثم هل البسيطة ثم ما الحقيقية ثم هل المركبة . ثم بعدهما مطلب لم الثبوتى و الاثباتى . كما عرفت عند الدقة ان وظيفة اللغوى هو عين ما الشارحة يعنى انه يضر الاسم اما بتبديل اللفظ بلفظ لغة اخرى فيقول الماء ماتسمونه فى الفارسية " آب " او بغير ذلك .

قوله : ( ما الحركة و ما المكان ) كذا ر لما الشارحه مثال الخلاء والعنقاء و لما الحقيقية مثال الحركة و المكان ليمتاز كما ملاكل عن الاخر فذكر لما الشارحة ما ليس له وجود و حقيقة اصلا كالعنقاء و الخلاء ( على اعتقادهم ) فيتمحض فى شرح الاسم فقط .

قوله : ( و لذا يقال التعريف للمهية ) يعنى قولهم " التعريف للمهية " و بالمهية مربوط بهذا القسم من التعريف اى مطلب ما الحقيقية و معنى

قولهم هذا ان التعريف لمهية الشى لاسمه ( اى التعريف الكامل هو الحقيقى لا الاسمى ) والمعرف ( بالكسر ) فى هذا التعريف اجزاء المهية من الجنس و الفصل .

و التقدم بالحقيقة من اقسام التقدم الثمانية زاده الصدر قد و هو ان يثبت حكم واحد لشيئين احدهما بالذات و الاخر بالعرض و هنا حكم التحقق بالذات للوجود و بالعرض للمهية .

قوله : ( اذا الوجود مقدم الخ ) اى للمهية حد الوجود فما لا وجود له لاحدله و لا مهية فالوجود قبل المهية فلا بد من تقدم هل على ما الحقيقية و من طرف آخر المنطق مقدمة الفلسفة و الفيلسوف يبحث عن الحقائق فان عمل الفلسفة هو تمييز الموجود عن المعدوم و الحقيقة عن التوهم و المهية ما لم ينضم اليها الوجود لم تكن حقيقة .

قوله : ( و لهذا فالوجود حقيقه كل ذى حقيقه ) استفاد قد ه من كلامه الماضى لبحث " اصالة الوجود " فى الفلسفة فقال : و مما ذكرنا علم ان ملاك التحقق و كون الشى حقيقة و ثابتا هو الوجود و ان وجه اتصاف المهية بالحقيقة هو الوجود فالوجود اصل التحقق و اولى بالتحقق .

قوله : ( اليه آلت الخ ) و قد ارجع بعضهم اللم ايضا الى مطلب ما و هل لان السؤال عن لم الثبوتى اى العلة يرجع الى " ما " اذا العلة من اجزاء الحد كما يأتى و السؤال عن لم الاثباتى اى اثبات وجوده يرجع الى " هل " كما لا يخفى لكن المصنف لم يعتن به لانه ايجاز مغل .

قوله : ( لا اين و لا كم الخ ) يعنى ان وجه قولنا ان كانت " هو الاشارة الى انه ليس هذه الفروع المتى قلنا برجوعها الى اصول المطالب



المذكورة موجودة في تمام الموارد مثلا المجردات لا مكان لها ولا مقدار من المساحة والحجم والثقل و ٠٠٠ ولا زمان لها فليست هذه الفروع هناك أصلا .

بل لا كيف للمجردات أيضا بالنسبة الى وجودها فانه وان كان لها علم والعلم من مقولة كيف النفساني الذي هو من اقسام العرض الا ان المجردات حيث انها بسائط وليس لها استعداد كالماديات بل كل كما لايتها حاصلة لها بالفعل فعلمها ليس زائدا على وجودها بل وجودها من الاول كان مع تلك المرتبة من العلم فعلمها ليس من العوارض بالنسبة الى وجودها وان كان عرضا بالنسبة الى ماهيتها .

قوله : (وفي كثير كان ما هو لم هو) الغرض ان المطالب وان كانت ثلاثة الا انه قد يكفي رفع الجهل عن احدها رفع الجهل عن الآخر لا تحاد بعض المطالب مع بعض كما يتحد في العقول الكلية مطلب ما ولم حيث لا مادة وصورة لها لبساطتها فلا يمكن تعريفها بالذات ولو اريد تعريفها بما يرجع الى حقيقتها فلا بد ان يعرف بالفاعل والغاية هذا وتوضيح البحث اذكر مقدمات .

١- كل مركب فله علل اربع العلة المادية والصورية والفاعلية والغائية بمعنى انه يلزم فاعل وغاية يلحظها الفاعل في فعله (والالم يفعل) ومادة يتكون الشئ منها وصورة تعرض على المادة عند ذاك يتكون الشئ .

ويقال للعلة المادية والصورية اصطلاحا علل القوام اي قوام الذات والحقيقة وللعلة الفاعلية والغائية علل الوجود اي ليستاد اخلتين في

الذات لكن وجود الشئ لا يحصل خارجا لا بالفاعل والغاية .  
 وهذا في المركبات ظاهر واما البسائط ( كالالوان في عالم الظاهر )  
 فليست مركبة (١) من مادة اولية و صورة تعرض المادة فهي وان كانت لها  
 ذات و حقيقة لكن ايدينا لاتصل اليها لعدم اجزاء في الذات حتى  
 ننقل الى كل جزء جزء و نعرف الاجزاء و بواسطتها الكل فلو اريد  
 تعريفها فاما تعرف بالاثار كان نقول البياض لون مفرق لنور البصرو العقل  
 الاول موجود يؤثر في العالم كل اثر باذن الله تعالى .

واما تعرف بعلمتها الفاعلية والغائية فنقول مثلا العقل الاول اول  
 مخلوق لله تعالى ليتكلم العالم به وهذا ما يعبر عنه في لسان القوم  
 باتحاد ما هو و لم هو و قد يقال : ليس لهما ما هو فليس المراد انه لا ذات  
 لها ، لا حقيقة كيف و لكل شئ ذات و حقيقة و الا لم يكن شيئا و بكلمة  
 الامام الصادق ( ع ) : ان الله قد جعل لكن شئ حذاً (٢) بل المراد  
 عدم الوصول الى الذات لانه انما يكون بالمعرف و المعرف هو الجنس و  
 الفصل و هما في المركبات .

و قد عرفت مما ذكرنا ان ليس هذا مختصا بالعقول و المجردات ( و  
 سند كشرحها ) بل يجري في كل البسائط .

٢- العقل مصدر عقل يعقل و بمعنى النظر و يطلق على القوة

المدركة للمعاني الكلية ( والكليات روح الجزئيات و امها ) في الانسان  
 (١) قال صدر المتألهين في شرح الاصول ( حديث ٢٣٧ ) : ومن المعاليل  
 ما لا يحتاج الى السببين الداخلين لكونه بسيطا و اما الفاعل والغاية  
 فليس يمكن لشئ من الممكنات الاستغناء عنهما . . .  
 (٢) الوسائل كتاب الاطعمه و الاشربة .

من باب اطلاق المصدر على الموصوف به (فاعلا و مفعولا) كاطلاق الخلق على المخلوق والعدل على العادل و كان افلاطن يطلق العقل على ارسطو و يقول لا اشرع في التدريس حتى يحضر العقل اى ارسطو .

و لله تعالى موجودات دراية اشرف و اعلى بمراتب من عقل الانسان هى عقل صرف و درك محض تسمى فى الاصطلاح بالعقول الكلية (على اصطلاح اهل العرفان و فلسفة الاشراق من تسمية الموجود القوى الواسع المحيط بالكلى و تسمية الموجود الضعيف المادى بالجزئى) و تسمى بالعقول المفارقة ايضا لتفرقه و بينونته عن الماديات و يسمى عالم العقول بعالم الجبروت ايضا لجبره نقائص مادونه من العوالم لكماله و صفائه .

و لشدة درك العقل الكلى و قوة ادراكه يرى الاشياء كلها فانية سوى الرب تعالى رؤية حاضرة ولا يغفل عن ذلك فيعشق الرب تعالى لفهمه انه الكمال المطلق و الجمال الصرف و كل جمال سوى الله قد اخذ شيئا قليلا من ذلك الجمال المطلق فيتوجه دائما الى الرب تعالى و يتصل بعالم الرب تعالى و يغفل عن غيره تعالى و لذلك يسمى ذلك العالم بعالم الذكر الحكيم ايضا ، الذكر لتذكره الدائم ربه تعالى ، الحكيم لحكمته و درايته ذلك المعنى الذى قلنا ، و توجهه اليه دائما بلا عَفْلة ابدا . (١)

و يمكن للانسان ايضا ان يصل بعمله الى عالم العقول كما يأتى انشاء اله تعالى .

(١) على خلاف العالم المادى ، يا عفته ليست تزول ابدا .

وان سئلت : لو كان العقل غافلا عن ماسوى الله فكيف يدبر  
العالم كما قال الفلاسفة . اجبنا : انه بشدة وجوده و كماله يجذب ما  
دونه من العوالم من جهة توجه العوالم الدانية الى الكمال فطرة  
فالباب باب الانجذاب و سائر العوالم يتوجه الى عالم العقول لكماله  
الحاصل من انجذابه الى الرب تعالى (١)

و لذلـك تقول توجه الانبياء ( ع ) ايضا الى الناس انما هو من جهة  
امر الله تعالى ففى توجههم الى الناس توجه الى الرب تعالى .  
ثم هل العقول الكلية عشرة او ازيد او اقل ؟ لا برهان عليه وان  
جعلها المشهورة عشرة .

٣- اذا توجه الشئ الى غيره توجه الحب والعلاقة فباول مرتبة من  
التوجه الحى يذهب قدر من وجوده و استقلاله و يغفل عن وجود  
نفسه بقدر توجهه الى غير ثم اذا زاد الحب فهو اهـ فعشقه فاشتد عشقه  
بحيث لا يرى الا المحبوب و لا يتوجه الا اليه لم يبق من نفسه سوى هيكل  
مادى صرف ليس له روح من نفسه بل روحه و ارادته و قدرته بيد  
المحبوب و يعبر عن هذه الحالة بحاله الفناء فى المحبوب و ليس المراد  
فناء الجسم ( حتى يرد اشكال الحلول و الاتحاد ) و هو واضح ، بل و  
لافناء الروح حقيقة بمعنى انعدام الروح من عالم الكون و الوجود او  
الموت . بل المراد هو الفناء الذى نسميه فناء مجازيا و هو فناء حقيقى  
عند اهل المعرفة بل و عند اهل الدقة من علماء معرفة النفس بمعنى ان

(١) من تماشاى تو ميكردم و عاقل بودم

كز تماشاى تو جمعى بتماشاى منند .

ذهننا المادی يتخلل ان الفناء الحقیقی فناء ظاهر الشی مع ان فناء  
 ظاهر الشی ای الموت مثالیس الا الانتقال من منزل الى منزل لكن  
 الفناء الحقیقی هو العشق الذی لا یبقى للعاشق شخصية و استقلالاً و  
 ارادةً و . . . و يجعله ظل المعشوق و فیئه . فلیتوجه العاشق الی  
 معشوقه و انه فیمن یفنی ؟ فان قدر الرجل قدره متة (۱) و عشقه فالاولیاء  
 کاملون یتوجهون الی الرب تعالی و یفنون فیہ علی طبق التکوین و  
 الفطرة ( لان کل موجود فان فی الله تعالی طوعاً او کرها بمعنی انه  
 لیس من نفسه استقلال فی قبال ارادة الله تعالی فالاولیاء توجهوا  
 الی فطرتهم و غیر الاولیاء عفلوا عن فطرتهم و فنائهم و توجهوا الی  
 المادیات و لكن اکثر الناس لا یعلمون (۲) و بالجملة الفناء فی الله  
 رأس مال الانسان فظوبی لمن توجه الی رأس ماله .

واعلم ان الفانی فی محبوبه قد یرى نفسه عظیماتصاله بالمحبوب الذی یراقبوا  
 و کمالاً و قد یرى نفسه ضعیفاً لا یقد رعلی شی فی قبال المحبوب اذا الفناء له جهتان  
 لان الفانی بفنائہ فی المحبوب یتصل به و یصیر من ذیل عالم المحبوب  
 و یترشح علیه عظمة المحبوب فیحصل من الفناء عظمة (۳) کما یعظم  
 الناس خدمة اکابر الدنیامع ان صیوررتهم خادمین لم تکن الاقلية  
 شخصیتهم نوعاً .

(۱) نهج البلاغة .

(۲) چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند .

(۳) قال الشبستری :

|                           |                            |
|---------------------------|----------------------------|
| دو خطوه بیش نبود راه سالک | اگر چه دارد او چندین مهالک |
| یک ازها هویت درگذشتن      | دوم صحرای هستی درنوردن     |

و لما ذكرناه ترى العشاق (عشاق الله تعالى او عشاق الماديين)  
 قد يلتذون بانهم من صقع المعشوق وقد يتفجعون من الم العشق فقد  
 يقول :

برآن بودم که از آهـن کنم دل ندانستم که تو آهـن ربائی

او يقول :

در سینه دلم گمشده تهمت بکه بندم

غير از تو کسی راه در اینخانه ندارد .

و قد يقول : الهی هب لی کمال الانقطاع الیک و انرا بصارنا بضیاء  
 نظرها الیک حتی تخرق ابصار القلوب حجب النور فتصل الی معدن  
 العظمة و تصیر ارواحنا معلقه بعزّ قد سک (۱) . . . .  
 فان التعلق بعزّ قدس الرب لیس الا الفناء عن ذات نفسه لکنه  
 یسئل ذلک الفناء عن ربه تعالی لانه یرى ذلک الفناء عزّا ( کفی لی عزا  
 ان اکون لک عبدا ) .

و قال تعالی : لا یزال عبدی المؤمن یتقرب الی بالنوافل حتی  
 اکون سمعه الذی یسمع به و بصره الذی یبصر به و (۲) . . . .  
 و انت خبیر بان کون الله تعالی سمع العبد و بصره و . . . لیس الاقنی  
 العبد عن نفسه و اضمحلال ارادته فی ارادة الله تعالی . و الاولیاء و  
 صلوا الی ما وصلوا و فعلوا ما فعلوا من الکرامات و العجائب لمکان اتصالهم  
 بعالم الرب تعالی .

(۱) من مناجاة الائمة فی شهر شعبان .

(۲) مسائل کتاب الصلوة .

و لیعلم ان مراد الشاعرين المدّاحين للائمة الاطهار ذلك الذی قلناه حیث یقول الشاعر مثلاً فی علی (ع) :

توئی آنکه غیر وجود خود بشهود و غیب ندیده ای

همه دیده ای نه چنین بودمه من تودیده گدیده ای

فقرات نفس شکسته ای سبحات و هم دریده ای

ز حدود فصل گذشته ای بصعود وصل رسیدہ ای

زفناي ذات بذات حق شده اتصال تو یا علی

و یقول الفاض المازندرانی (و هو کان فاضلاً متدیناً لا یعبد الا الله

تعالی) فی حق علی (ع) :

دین توئی و لا توئی الا توئی سیر کن عالم بالا توئی

فالمراد انه (ع) من جهة فنائه فی الله تعالی کانه لم یبق منه شیء فی حکم

علیه بحکم الرب تعالی (۱)

و بالجمله ادل العرب و العجم مشحون باعتبارات الفناء فان قول

الصادق (ع) فی شرح قوله تعالی الامن اتی الله بقلب سلیم : القلب

السلیم قلب یأتی ربه و لیس فیہ احد سوى الله تعالی . لیس الا الفناء

الذی قلناه و کذا قول ابراهیم الخلیل : ان صلواتی و نسکی و محیای و

مماتی لله رب العالمین فان کون الحیوة و المماة و کل عمل من الاعمال

لله تعالی لیس الا الفناء عن ارادة نفسه و انجذابه الی رضی الله

(۱) ولست بصدّد تصحیح کل مقال الشعراء بل اقول لا یصح تکفیرهم

بصرف قولهم فان مرادهم الفناء بلا ریب و اما وجهة البحث فقهاً فتقول اذا

کان مراد المتکلم معلوماً لا اشکال فی اطلاق اللفظ الا اذا کان هتکاً لحرمة

الامام (ع) او اهانة بمقام الرب تعالی و تقدس . و للبحث مقام آخر .

تعالى . . .

وكذا المناجاة الشعبانية المذكورة آنفا وفي اشعار الشعراء ما لا يحصى فتدبر جيدا .

٤- لا ريب في ان كل عمل يصدر عنا انما يقع لهدف وغاية نريد تحصيل تلك الغاية لتوجهنا الى كمال تلك الغاية كما ان لكل موجود مادي ايضا غاية في خلقته وتكونه ، يتوجه اليها بعمله الطبيعي و لوبلا ارادة منه فان جهازها ضمة البدن في هضمه الغذاء يتوجه الى غاية هي تحصيل بدل ما يتحلل من الانسان وقس عليها . . . ويعبر عنها بالغاية غير الارادية كالاولى بالغاية الارادية وهذا واضح .

لكن هذا كله انما هو قبل الوصول الى الغاية واما بعده فقد يفعل الفعل ايضا لكنه ليس لاجل تحصيل تلك الغاية بل لحصولها بمعنى ان فعالية الموجود كانت للوصول الى الغاية فاذا وصل اليها فقد يتركها ويتوجه الى غاية اعلى و ذلك اذا لم تكن تلك الغاية غاية كاملة بالكمال المطلق وقد لا يتركها بل يعمل ايضا على طبقها وذلك في الغاية الكاملة بالكمال المطلق لعدم شئ اعلى منه وفي المثل البخيل الذي يريد ازالة بخله وتعديل نفسه وجود ويعطى حتى يحصل له ملكة الجود فاذا حصلت له تلك الملكة كالحاتم الطائي مثلاف وجود ايضا لكنه ليس لغاية ليست حاصلة بل لغاية حاصلة ، فلا يقال وجود ليحصل له ملكة الجود ، بل وجود لكونه جواد اولانه جواد .

و بعبارة اخرى قد يكون محرك الشخص نحو العمل تصور الغاية غير الحاصلة وقد يكون نفس الغاية الحاصلة .



اذا عرفت ذلك فاعلم ان افعال الله تعالى لها غايتان غاية الفعل وغاية الفاعل : غاية يتوجه اليها يعبر عنها بغاية الفعل كالكمال للانسان والعالم كما عرفت فى الغاية غير الارادى . وغاية ارادى للفاعل اى الله تعالى نفسه لكنها ليست غاية غير حاصلة يريد تحصيلها حتى يكون ناقصا يريد الكمال ( تعالى و تقدس ) عن ذلك ) بل لغاية موجودة هو كونه فياضا و دائم الفيض ، و لكون صفاته عين ذاته فغاية فعله نفسه — دقق النظر — فهو تعالى يوجد العالم ليستكمل العالم واما غاية عمله هذا ، يعنى استكمال العالم فلانه فياض و رب والله .

ثم ان بعض الموجودات ايضا كذلك كعالم المجردات فان المجرد ليس له استعداد الكمال بل كماله معه من الاول توضيحه ان الغرض من خلقة العقل الاول مثلالم يكن استكمال له لكونه موجودا كاملا من الاول بل الغرض من ايجاده نفس وجوده الكامل كما ان غرض العقل الاول من اعماله ليس الاستكمال لعدم نقص ممكن الزوال لعدم استعداد الاستكمال زائد على ما يكون .

اذا عرفت هذه الامور فدقق النظر فى عبارة المصنف قد ه تفهم مراده فان العقول لما كان بساطتها و عدم تركيبها ليس لها " ما هو " بمقتضى المقدمة الاولى كما قال المصنف . لا مادة و لا صورة لها حتى يكون لها كالمركبات ما هو غير لم هو .

فلو اريد تعريفها لا يمكن تعريفها بعلى القوام بل لا بد ان يعرف بعلى الوجود اى الغلة الفاعلية و الغائية .

و من جهة اخرى العقل فانيه فى الحق تعالى فانه لم يبق لها

ذات و حقيقه بمقتضى المقدمة الثالثة . فليس لها الالم هو . فالوجه الاول وجه منطقى و الثانى وجه عرفانى روحى .

ثم انه لا غاية لله تعالى فى خلقه العقول سوى ذاته المقدسه ( كما لا غاية للعقل نفسه فى وجوده و فعله سوى نفس وجوده الكامل ) فعلته الغائية هو الله تعالى كما انه العلة الفاعلية ايضا للعقل .

ثم ان مقتضى قوله اذ لا مادة و لا صورة لها الخ اتحاد ما و لم فى جميع البسائط و مقتضى قوله فانية فى الحق تعالى ، اتحاد ما و لم فى كل ما فى فى فاعله و بينهما عموم من وجه فذكر العقول لا بد ان يكون على نحو المثال لا الانحصار .

و قد عرفت بما ذكرنا كله ان اتحاد ما و لم امر تسامحى و الالف بالحقيقة العلة متقدمة رتبة على الشئ قطعا و اتحاد يا و هل متوقف على نفسى الماهية عن بعض الاشياء .

قوله : ( كما يكون ما هو هل هو ) توضيحه ان اختلف فى المجردات فى المجردات المفارقة عن المادة هل لها ماهية ام لا ؟ فقال جمع وصفهم المصنف باهل التحقيق لا مهية لها لكونه فانية فى الحق تعالى يجرى عليها ما جرى من الحكم على المقام الربوبى . و قال آخر هذا وجهه مسامحى و الالف عند الدقه هى موجودات ممكنة و الممكن محدود لا شئ من نفسه .

فعلى قول من ينفى المهية عنها فليس لها سوى وجود كامل غير محدود فلها " هل هو " دون " ما هو " .

قوله : ( و كالوجود المنبسط ) الوجود المنبسط هو الجهة الجامعة

لانحاء الوجودات و هو الصادر عن الله تعالى (١) بمعنى ان الذى صدر عن الله تعالى هو الوجود لا الانسان بحدّه و البقر بحدّه و . . . و انما تصوّر هذه الصور عند ارتباطها بها و هذا كما ان الروح لا انساني يصير سمعاني ناحية السمع البدني و بصرفي ناحية البصر البدني و . . . فان السمع من الروح و البصر منه و . . . كما قال المصنف في الفلسفة : النفس في وحدتها كل القوى . . .

و الحاصل ان محدودية كل شئ ترجع الى جهة اثبات وجهته نفى : اثبات كمال وجودي له و نفى ماورائه عنه ، الاثبات من شؤون اصل الوجود الصادر عن الله تعالى المسمى بالوجود الظلي و المنبسط و النفى اعتباري انتزاعي (٢) .

و ليعلم انه قد يسمى الوجود الكامل كالعقل الوجود الكامل كالعقل و نور الولي ( ع ) وجودا منبسطا ايضا على اصطلاح العرفان . و الوجود المنبسط لا مهية له و لاحد عند المحققين ( الاحد انه صادر عن الله تعالى ) . فليس له ما هو فلا بد ان يعرف بعلة الفاعلي اي الرب تعالى و يقال هو اول صادر عن الله تعالى او بعبارة اصح هو الصادر عن الرب تعالى .

قوله : ( و الانخساف الاول يناسب ) يعني ان الانخساف لكونه بسيطا لا جنس له و لا فصل فليس له ما هو كما مضى فاذا اريد تعريفه فلا بد (١) على طيق قانون الواحد لا يصدر عنه الا الواحد الثابت بالبرهان و الفعل كما افاده الرضا عليه السلام في مجلس المامون " توحيد الصدوق " (٢) چندین هزار خانه و یکتور بیش نیست

ليك اختلاف از در و دیوار آمده .

ان يعرف بالعلة فيقال الانخساف محو نور القمر لاجل حيلولة الارض .  
فما و لم فيه واحد و لا يخفى انه يلزمه اتحاد ما و هل فيه ايضا لانه اذا لم  
يكن لها مهية فليس الا الوجود .

لكن المصنف لم يتعرض له اشارة الى ان الانخساف امر عدمي اى عدم النور  
فليس وجود له و ذكر العلة له ايضا اعتبارى .

قوله : ( فى وجودى اتحد المطالب ) اذكر مقدمات لتوضيح المقام .  
۱- قالوا كل موجود ممكن مركب من مهية و وجود كالانسان الموجود  
فان له مهية و هو الانسانية و وجود اعراضا عليها . و هذا صحيح نوعا و  
هل يصح كلابمعنى انه هل يكون كل ممكن مركبا من مهية و وجود ؟ فيه  
خلاف فقيل المجردات كالعقول لا مهية و لاحد لها بل لها الاتصال التام  
بالبارى تعالى فهى من صقع الرب و من ناحيته تعالى فيجرى عليها  
حكم الله تعالى من الاحاطة و الوسعة و عدم المحدودية و قد مضى  
بحثه .

و قيل الروح الانسان ايضا لا مهية و لاحد له لان كمال الانسان غير  
محدود فكلما وصل الانسان الى كمال فيمكن له الارتقاء الى كمال فوقه و  
ليس قبالة مانع و رادع اصلا فان الاستعداد المجعل فى هذه الاعجوبة  
من اعجب العجائب فمع انه فى احسن التقويم يرد الى اسفل  
سافلين فيمكن كونه اخبث الموجودات و يمكن كونه اشرف الموجودات و

اعلى من الملك (۱)

آنچه اندر و هم ناید آن شوم  
آسمانها سجده کردند از شگفت  
هست چند چندان که بد طوفان نوح

(۱) بار دیگر از ملک پران شوم  
نور مردان مشرق و مغرب گرفت  
موجهای تیز دریا های روح

و هذا اعتقاد السهروردي رئيس الاشراقيين الاسلاميين و قبله  
المصنف في الفلسفة حيث ذكر ان النفس لا مهية لها و استدل عليه  
بوجود منها ما ذكره بقوله :

و انها بحث وجود ظل حق عندى و زافوق التجرد انطلق  
و يمكن تقريب هذا الاعتقاد بما ذكرنا من عدم محدودية كمالات  
الانسان فمهما رقى يمكن له الارتقاء ايضا .

٢- فى الموجودات المركبة من المهية و الوجود ، اذا تصور تلك  
المهية فى الذهن فالوجود زائد عارض عليها و المهية موضوع الوجود  
فالمهية موجودة بالوجود لا بنفسها بخلاف ما لا مهية له فانه نفس الوجود  
و موجود بذاته لا بوجود عارض زائد اذ لا مهية له حتى تكون معروضة و  
الوجود عارضا . و ايضا بخلاف نفس الوجود فى المركبات من الوجود و  
المهية فان المهية موجودة بالوجود لكن نفس ذلك الوجود موجود  
بنفس ذاته .

٣- المهية قد يطلق بمعنى الحد كالانسان و نحوه فلا تطلق على  
الوجود بل هى حد الموجود و قد يطلق على هوية الشئ و بهذا الاطلاق  
تكون اعم فتطلق على الوجود ايضا اذ الوجود هوية و شيئية الشئ به .

اذا عرفت هذه فتدبر فى عبارة المصنف حتى تحصل مراده فان  
الوجود الحقيقى ( التقييد بالحقيقى احتراز عن مفهوم الوجود ) فى كل  
شىء — من المركبات و البسائط — بسيط لا جنس له و لا فصل اذ الجنس  
و الفصل اجزاء المهية لا الوجود فانه بسيط لا يعرف ذاته فليس له " ما  
هو " فان حقيقته نفس الوجود فما وهل فيه واحد فليس له من العلل

الاربع الماضية سوى العلة الفاعلية والغائية وهما ذات الله تبارك و تعالى لكنه تعالى فاعل بالواسطة (١) وغاية بالواسطة (٢) فان الصادر اولاً عن الله تعالى كما مضى هو الوجود المنبسط وهذه الوجودات الخاصة انما وجدت بالوجود المنبسط و بانطباقه عليها فهو الفاعل باذن الله فيها كما ان الوصول الى الله تعالى ( و هو الغاية القصوى ) لا يمكن دفعة بل بواسطة (٣) فالوجود المنبسط غاية هذا الوجودات بمعنى ان هذه الوجودات لا بد ان يرفض انانيته و خصوصيته فيرجع الى الوجود المنبسط العارى عن الخصوصيات ، الذى هو ظل الله تعالى . فالوجود المنبسط فاعل هذا الوجود الخاص و غايته كما انه اصله و هذا فرع بمعنى ان الخاص فرع الوجود المنبسط و مضاف اليه و المضاف غير خال عن اصل الشئ فان المضاف كالماء المضاف ليس الا الماء و اضافة ، والخاص مقيد بقيود جزئية و المقيد كالرقبة المؤمنه مثلاً غير خال عن المطلق اى اصل الرقبة خصوصاً فى ما نحن فيه حيث ان القيود ليست الا الحدود والحاصلة من المهيئات و المهية ليست الا اعتبارية انتزاعية كما مضى بحثها فى مبحث الكلى الطبيعى .

و ح فليس لكل وجود خاص سوى هل و لم و ليس له ما كما عرفت . فان هل نفسى الوجود الخاص و لم اى فاعله و غايته — بلا واسطة — هو الوجود المنبسط و هو عين الخاص و الفرق بين الخاص و العام (١) كما قال الصادق (ع) ابي الله ان يجرى الامور الا باسباب . (٢) كما قال على (ع) اليه تنتهى الغايات فيثبت غايات متكررة لكنه تعالى منتهى الغايات . (٣) و التخوا اليه الوسيله .

بالاعتبار كما مضى فما و هل واحد بمعنى عدم مهية له بمعنى الجنس و  
الفصل .

و هل و لم واحد بمعنى ان الوجود الخاص انما هو تحت العام و  
العام منطبق على الخاص فهما واحد بنحو من الاعتبار .  
لكن هذا الاتحاد كما لا يخفى تسامحى و عرفانى كالاتحاد بالفناء  
الماضى .

ثم ان هذا كله فى الوجود من كل شى و يمكن اجرائه فى نفس الشى  
فى الاشياء التى لا مهية لها كالنفس الناطقة فان الروح الانسانى كما  
مضى لا مهية له فليس له ماهو فهو الوجود بلاحد و فاعلها و غايتها الوجود  
المنبسط الذى هو ظل الله و يجز كل موجود الى الله تعالى فما و هل  
واحد و هل و لم ايضا واحد بالاعتبار الماضى .

قوله : ( و على قول من يقول الخ ) يعنى بناء على هذا القول لاحتاج  
فى بيان قولنا فى الشعر : و فى وجودى . . . الى ذكر الوجود نفسه و  
بيان ما ذكرنا فى وجود النفس بما وجود بل يجرى ذلك فى بنفس النفس  
الناطققة فانها ايضا لا مهية لها .

### غوص فى اقسام ماهو

قوله : ( فى شيئية المهية ) يعنى ان هذا الغوص فى بيان اقسام ما  
هو الواقعة فى جهات المهية و السائلة بها عن حيثية المهية .  
قوله : ( اذ الفصول صور نوعية ) مراده قده ان شيئية كل شى انما هى  
بفعلياته و ما يكون فعلا لا القوى و الاستعدادات فانه استعداد الشيئية

لأنفسها ولا ريب أن الفعلية إنما هي بالفصل الذي هو صورة الشئ لا بالجنس الذي هو مادة وله صلاحية الشيئية لا الشيئية فعلا فان إنسانية الإنسان مثلا إنما هو بفصله الذي يكون به فعلية الإنسان وهو الناطق لا بجنسه أي الحيوان الذي له استعداد الإنسانية لا الإنسانية الفعلية .

وإذا كان شيئية الإنسان بالناطق و " ما هو " يسئل عن ذات الشئ وشيئته فما المانع من أن يقع الناطق وحده في جواب الإنسان . ما هو ؟ .

ويدل ذلك على ما ذكرنا من أن شيئية كل شئ بفصله أن مدار الحدود على الفصل وأنه لو لم يكن فصل في الحدود لم يسم حدا .

قوله : ( صور نوعية ) المراد من الصورة النوعية صورة النوع أي فعلية النوع كالناطق فانه فعلية الإنسان قبال صورة الصنف والشخص .

قوله : ( أي هي ماخذها ) يعني أن ما ذكرنا من أن الفصل صورة النوع وفعليته إنما هو مسامحة وفي الحقيقة الروح الإنسانية والنفس الناطقة صورة الإنسان وفعليته لا مفهوم الناطق الذي هو كلي فأن الناطق قد انتزع من الصورة الحقيقية أي النفس الناطقة كما أن الضارب قد انتزع من الضرب الصادر من زيد والمؤثر والمولم نفس الضارب الخارجى لأعنوان الضارب وإنما انتزع عنوان الضارب والناطق لتسهيل التكلم والاعتبارات الذهنية فأن النفس الناطقة نفسها الخارجى . و مفهومها الذهني لا يمكن حملها على الشئ فلا يقال : زيد نفس ناطقة أو بعض الحيوان نفس ناطقة كما لا يقال : زيد يد وإنما اليد بعض زيد و



النفس بعض اجزاء زید بخلاف المشتق فيقال بعض الحيوان ناطق و زید ناطق .

فاطلاق الصورة على الناطق تسامح لكن هذا الاطلاق شائع في الحكمة .

قوله : ( اذ كل قال في السلسلة الصعودية ) انما عبر بالسلسلة الصعودية لان درجات الكمال صعودي بمعنى ان كمال الكمال اكمل منه كما ان جنس الجنس في بحث ترتب الاجناس يكون اعلى و اصعد من الجنس فالانسان التالي للحيوان اشرف من الحيوان و هو من النامي و هو من الجماد ۰۰۰ (۱) فكل تال في هذه السلسلة الصعودية جامع لكلمات السابق بنحو اتم اي مع كمال زائد فالنفس الناطقة صاحبة لجميع كمالات الحيوانية مع زيادة كمال . فجميع كمالات الفصول السابقة ( و من جملة تلك الكمالات ان تلك الفصول محققه لكمالات الجنس اذ الجنس مبهم كما مضى لا تحقق له الا بالفصل ) ۰۰۰ فكل كمالات الفصول و الاجناس منظوية في الفصل الاخير اي النفس الناطقة .

قوله : ( لكنه قواعد القوم هدم ) يعنى ان ما ذكرنا و انكان صحيحا لكنه خلاف قواعد المنطق اذ المقرر في المنطق ان جواب ماهولا يكون الفصل فقط و الفصل انما يجاب به اي .

قوله : ( تفنن النمط : من اضافته الصفة الى الموصوف يعنى ان

(۱) ولى ذلك يشير المولوى في اشعاره :

|                          |                            |
|--------------------------|----------------------------|
| از جمادى مردم و نامى شدم | و زنا مردم ز حيوان سرزدم   |
| مردم از حيوانى و آدم شدم | پس چه ترسم كى زمردن كم شدم |

للفيلسوف روية متفenne يراعى فى الكلام اساليب متعددة فيلحظ تارة  
جهة القوام فى الفصل فيقول يصح ان يجاب به ماهو ويلحظ تارة جهة  
المجيز فيه فيقول يجاب به اى .

لكن لا يخفى ان مجرد ما ذكر لا يرفع الاشكال اذا المنطقى وهذا  
الفيلسوف بالاخرة يتخلفان فى وقوع الفصل فى جواب ماهو الا ان يقال  
هما يتفقان فى ان اللازم فى جواب ماهو ما يكون مقوم الشى واختلافهما  
انما هو فى المصداق وان الفصل مقوم ام لا ؟ و الاختلاف الموضوعى  
المصداقى ليس اختلافافى اصل القاعدة الكلية فتدبره .

### فوص فى مشاركة الحدو البرهان فى الحدود

لهذا الفصل عنوانان ١- عنوان تقسيم الحد بنحو آخر ، ذكره  
قبيل الشروع فى المتن وعنوان مشاركة الحدو البرهان ، ذكره هنا . و  
الاول احسن ارتباطا بباب الحدود و ان كان الثانى ايضا مربوطا فنقول :  
قد عرفت ان كل موجود مركب فله علل اربع من المادى والصورى و  
الفاعلى والغائى فاعلم انه قد يذكر المعرف باعتبار جميع العلل فيعرف  
الانسان مثلا بانه حيوان ناطق خلقه الله تعالى للاستكمال بمعرفة  
الرب تعالى وقد يعرف باعتبار علل القوام فقط اى المادى والصورى  
كالانسان بانه حيوان ناطق وقد يعرف باعتبار علل الوجود فقط  
كالانسان بانه مخلوق لله للاستكمال فالاول حد المهية الموجوده والثانى  
حد المهية مع قطع النظر عن الوجود والثالث حد وجود الشى فقط و  
بيان عله التحقق الخارجى مع قطع النظر عن الذات .

قالوا : احسن التعاريف ما عرف الشى بجميع ماله دخل فى وجوده اى بالعلل الاربع فانه مالم يعرف اجزاء ذات الشى و فاعله الذى اوجده وعأيته التى اريدت من وجوده لم يعرف الشى حق المعرفة و اما التعريف بعلة القوام من الجنس و الفصل فقط مع قطع النظر عن وجود الشى و علة الوجود فهو لا يوجب الامعرفة ناقصة اصف اليه ان المهيبة و اجزائها ( اى الجنس و الفصل ) مع قطع النظر عن الوجود ليست الا اعتبارا صرفا و مفهوما محضان مفهوم الانسان مثلا مالم يتحقق بالوجود لم يكن الا صرفا اسم بلا واقع و لذلك قال جمع يسمون اصحاب التسمية : الكلى الطبيعى اسم بلا مسمى .

و مهما اختلف فى الفلسفة فى ان الواقع فى الخارج هو الوجود او المهيبة فالاختلاف انما هو فى المهيبة المربوطة بالخالق ارتباطا سموه كسب الفيض ( و القائلون باصالة الوجود يقولون كسب الفيض و الارتباط ليس الا الوجود و بالوجود و البحث فى محله ) . و لا اختلاف فى ان المهيبة مع قطع النظر عن الوجود و الارتباط المزبور اعتبارا صرفا كما انه معلوم بالبرهان القطعى اذ المهيبة الخالصة عن الوجود و التحقق لا يمكن كونه متحققا و هذا ما ذكره من ان المهيبة من حيث هى ليست الا هى .

و اما التعريف بعلة الوجود فقط من الفاعل و الغاية مع قطع النظر عن اجزاء الذات فهو و ان لم يكن اعتبارا الكونه موجود الكن بيان علل الوجود فقط بلا ذكر الذات ليس تعريفا للذات الكاملة .

فاحسن التعاريف هو تعريف الذات بعلمها الاربع .

قالوا : و هذا التعريف الجامع الكامل هو الذى يجرى فيه

”مشاركة الحدو والبرهان فى الحدود“ ؟

فلا بد من بيان بحث المشاركة و تحقيق ذلك البحث فى مقامات

اربعة .

۱- فى معنى المسئلة ۲- فى الدليل عليها ۳- فى فائده البحث

۴- فى الفرق بينه و بين ما قاله منطق دىالتيك من عدم انفكاك بحث الحدود و البراهين ، ( اى التصور و التصديق ) ( ۱ ) فنقول :

ان الحدقه يطلق على التعريف للمفهوم فقط و ان كان غير موجود فى الخارج كالعنقاء و يقال له الحد الاسمى اى هو تعريف الاسم فقط و قد مضى فى اقسام المعرف و هو اقسام التعريف لكونه عدم محضا و قد يطلق على تعريف المهيّة الموجودة ( باعتبار ذاته فقط او مع علل وجوده ) و هو اما باجزاء الذات من الجنس و الفصل و الاصطلاح فى باب المعرف على اطلاق الحد على ذلك و اما بالاثار و العوارض الخارجة عن الذات و هو الرسم .

و المراد من الحد هنا ليس الحد الاسمى لعدم عبرة به كما مضى و

ليس خصوص ما قائل الرسم بل مطلق معرف المهيّة الموجودة اعم من ان ( ۱ ) قال الدكتور ارانى فى رساله ” ماترياليسم دىالتيك “ ما در منطق جامد هريك از اجزاء طبيعت را جامد فرض نموده مفهوماى مختلف را تشكيل مى داديم كه باب تصورات بحث در اطراف همين مفهوماى جامد است . . . و آنگاه در بحث تصديقات بهم ربط مى داديم و از مقايسه تصديقها و بكمك اسلوبهاى قياس ، استقراء ، تمثيل ، مجهولى رانتيجه مى گرفتيم . . . در اين منطق جامد قدیم تصديقيهاى بينهايت زياد كه بالقوه در يك تصور موجود است فراموش ميشد و يكي از حالات ناقص تصور تصديق نا ميده ميشود . . . . . ص ۴۸ و

يكون باجزاء الذات او بالاثار .

وهذا وان كان خلاف اصطلاح باب المعرف لكن اطلاق كلمة الحد على ذلك شائع فى عبارات القوم كما قال ابن سينا فى برهان الشفاء : اللهم الا ان نعى بالحد الحد والرسم معا . يعنى اطلاق الحد على الرسم .

وكما قالوا : تعريف القوس بانه قطعة من الدائرة من باب زيادة الحد على المحدود مع ان ذلك التعريف ليس حد ابل رسم ، اذ ليس القطعة جنسا ولا الدائرة فصلا بل القطعة عرض عام ( اما كونه عرضا فظاهر اذ الاتصاف بكونه قطعة عين الاتصاف بكونه جزء لذاك و صفة الجزئية لشي ليس الا امرا اضافيا عرضيا و اما كونه عاما فلان القطعة تشمل اجزاء الخط المنكسر والمستقيم ) و كونه من الدائرة عرض خاص ( اما كونه عرضا فلما ذكرنا من ان الاتصاف بكونه جزء للدائرة اولاى شي ليس الا معنى اضافيا و اما كونه خاصا فلعدم شموله غير القوس كذا قالوا لكن الجزئية للدائرة تشمل قدر رأس الابرّة من الدائرة و هو ليس قوسا بالضرورة فهو ايضا عرض عام ) .

فالتعريف الحدى ( على اصطلاح المعرف ) للقوس هو الخط المنحنى المحيط على سطح او هو كيفية حاصلة من احاطة خط منحنى على السطح .

وكيف كان فتعريف القوس بكونه قطعة من الدائرة ليس تعريفا بالذات والذاتيات مع انك عرفت اطلاق الحد عليه حيث يقولون هذا التعريف من باب زيادة الحد على المحدود .

و مرادهم من زيادة الحد على المحدود ذكر الكل فى تعريف الجزء  
 كذكر الدائرة هنا فى تعريف جزئها أى القوس فالحدود هو القوس  
 الذى هو جزء وقد زيد فى الحد نفس الكل أيضا حيث ذكر كلمة الدائرة (١)  
 وقد أطلقوا الحد على الأمور العدمية أيضا فقالوا : الوجود بالنسبة  
 لازم فى ذكر الحد للسلب مطلقا و مرادهم أنك إذا أردت تعريف عدم فلا بد  
 من ذكر ثبوت و وجود ما اما الوجود المطلق لو أردت تعريف العدم المطلق  
 (فتقول: العدم نفى الوجود) أو الوجود المضاف لو أردت تعريف الوجود المضاف  
 (فقول عدم مزيد مثلا نفى وجوده) فيعتبر فى تعريف السلب مطلقا وجود بالنسبة  
 إلى ذلك السلب أن مطلقا مطلق و أن خاصا خاص.

فاطلقوا كلمة الحد على تعريف العدم مع أنه لا ذات له ولا ذاتيات  
 إذ العدم ليس شيئا له ذات حتى مثل الجهل و العمى من الأعدام  
 الانتزاعية التى لها منشاء وجودى (بمعنى أنه ليس عدم محض و لذلك  
 لا يطلق العمى على كل ما لعين له كالجدار و السقف و كذا الجاهل لا يطلق  
 عليها مثلا فلهذه الأعدام ارتباط بالوجود) .

فاطلاق الحد على الأعم من الحد المصطلح فى باب المعرف شائع  
 بل أن القوم أطلقوا الحد على حد الاسم فقط الذى هو المفهوم فقط  
 فقالوا : من أقسام الحد الحد الاسمى كحد العنقاء و قالوا كل تعريف  
 للشئ قبل اثبات وجوده حد اسمى لعدم العلم بواقعه و مسماه و قالوا :

(١) و ليعلم أنه أحد أقسام زيادة الحد على المحدود ومنها ذكر الموضوع  
 فى تعريف عارضه كتعريف البياض بأنه لون عارض على الجسم الكدائى و  
 منها ما ذكره فى تعريف العدم .

التعاريف التى تذكر فى اوائل الكتب لمطالب لم يثبت اول الكتاب  
 كتعريف المربع و المستطيل اول كتب الهندسة و تعريف الكلمة اول كتب  
 النحو و تعريف المعقول الثانى اول كتب المنطق و ٠٠٠ كلها حدود  
 اسمى لانه مالم يثبت وجود شئى فتعريفه ليس حد المسمى بل حد الاسم .  
 فاطلقوا كما عرفت كلمة الحد على حد الاسم فاطلقنا كلمة الحد على ما يعم الرسم  
 (مع كون ذلك تعريف الواقع و المسمى لا صرف تعريف المفهوم و الاسم) ليس بعيدا .  
 اصف الى ذلك ان اكثر تلك التعاريف فى اوائل الكتب ليس الا  
 بالاثار و الرسوم فمن هذه الجهة ايضا يستفاد من كلامهم امر مفيد لنا .  
 ثم اعلم ان المراد من الحدود فى قولنا - شركة الحدو البرهان فى  
 الحدود - الحدود المذكورة فى المعرف و البرهان اما فى المعرف فالحدود  
 اجزائه من الجنس و الفصل و الفاعل و الغاية او بعضها ( فيما لا يذكر الا  
 البعض كاللبسائط ) و اما فى البرهان فحدوده الحد الوسط فى القياس .  
 و ان قلت : الحد الاوسط واحد لا حدود ( بصيغه الجمع ) ، قلنا : الجمع  
 باعتبار الموارد و الامثلة يعنى ان حدود المعرف و البرهان فى كثير من  
 الامثلة مشتركان فذكر الحدود باعتبار الموارد .

او نقول : فى الشى الواحد ايضا قد يكون براهين متعددة و اجزاء  
 معرفه تذكر فى براهين متعددة فحدود البرهان يعنى حدود البراهين  
 القائمة على ذلك الشى الواحد . و سيأتى انشاء الله تعالى توضيح ذلك .  
 اذا عرفت ذلك كله فاعلم ان المراد من مشاركة حدود المعرف و البرهان  
 انك اذا عرفت شيئا بالتعريف الكامل الجامع للعلل الاربع او بعضها  
 ( فيما ليس له الا البعض ) فكثيرا ما يقع اجزاء ذلك التعريف فى البرهان

عليه فالدليل عليه و معرفة يشتركان فى حدودهما واجزائهما . وهذا فى التعريف الكامل أى التعريف للمهية الموجودة لا التعريف بعلة القوام فقط او علة الوجود فقط اذ البرهان على وجود الشئ انما هو - نوعا - بالعلة الفاعلية والغائية وهما ليس فى المهية بلا وجود، اضاف اليه ان المهية بلا وجود ليست شيئا يعتد بها حتى ينظر المنطقى والفيلسوف اليها . و معرف الوجود انما هو بحسب علة الوجود أى الفاعلى والغائى فقط ولا ننظر له الى الذات اصلا مع ان البحث فى باب المشاركة يشمل معرف الذات ( فى المهية الموجودة ) ايضا . وان كان قد يطلق باب المشاركة عليه ايضا مثالا يقولون : وجود العلة حد تام للمعلول أى معرفة الكامل ( فاخذ وجود العلة معرfa للمعلول ) ويستدل على وجود المعلول بوجود علة فاشترك البرهان والمعرف فى الاجزاء يعنى ان وجود العلة صار جزءا للحد والبرهان معا . لكن مراد المنطقى لا يختص بذلك .

اذا عرفت ذلك فمثال باب المشاركة انه يعرف انكشاف القمر بانه انمحاء نوره لحجب الارض بينه والشمس ويقال فى مقام الاستدلال عليه وفى مقام ذكر علة الانكشاف ان الارض صار حجابا بين القمر والشمس و لذلك فانمحي نوره . فتري ان الانمحاء والحجابية ذكرافى المعرف و البرهان كليهما .

و ليعلم ان ما ذكر فى بيان علة الانكشاف من ان الارض حجب القمر عن الشمس و لذلك فانمحي نوره فى الحقيقة برهانان تشريحه ان نقول : الارض حجب القمر عن الشمس و كل مستضى من الشمس حجب عن الشمس ينمحي نوره فالقمر انمحي نوره و كلما انمحي نوره منكسف فالقمر



منكسف .

فهناك برهانان وحدان او سلطان . احدهما بمنزلة العلة للآخر كعلية الحجب للانمحاء و لاريب ان العلة بمنزلة المبدء للمعلول و المعلول نتيجته فان اخذ معرف الكسوف عن برهان العلة و قيل الكسوف حجب الارض بينه و الشمس يسمى معرفا مبدء البرهان و ان اخذ عن برهان المعلول و قيل الكسوف انمحاء نوره يسمى معرفا نتيجة البرهان و ان اخذ عن كليها يسمى كامل البرهان نحو الكسوف انمحاء نوره لحجب الارض بينه و الشمس .

و هذا ما ذكرنا سابقا من ان جمعية الحدود فى البرهان باعتبار اقامة اكثر من برهان واحد فى مثال واحد كما ترى من البرهانين فى مثال الكسوف .

و هذا ما ذكره الشيخ فى النجاة من ان الحد خمسة اقسام الحد الاسمى ( و هو ما ذكر من حدا لاسم ) و حد كامل البرهان و حد نتيجة البرهان و حد مبدء البرهان و حدا لامور العدمية .

الحد الاسمى خارج عن البحث لعدم وجود له حتى يكون له علة ( بمعنى عدم التوجه الى الوجود ) و حدا لامور العدمية ايضا خارج عن البحث لعدم علة له واقعا و اصلا . و الذى يرتبط بالبحث هو الثلاثة اقسام الباقية .

هذا بيان اصل مسئلة المشاركة . و من بيان الاصل يعرف دليل المسئلة فانه اذا تصور اصل المراد لا يحتاج الى استدلال زائد على تصويره .

واما فائدة بحث مشاركة الحد والبرهان فهو الاشارة الى ان البرهان كما يأتى فى باب القياس انشاء الله تعالى مركب من القضايا اليقينية والقضية اليقينية ما كان محموله منتزعا من نفس الذات الموجودة بحيث يؤخذ فى حده و تعريفه فاجزاء البرهان القطعى ما يمكن ان يقع فى المعرف للذات الموجودة اى التعريف باعتبار علل الوجود والقوام معا . وان بالدقه فى اجزاء ذلك المعرف يستخرج البرهان على الشئ والتصديق بوجوده فالتصديق لازم لتصوره .

و من فوائد هذا البحث استفادة حد الشئ من البرهان عليه لمن يعلمه ولكنه يغفل عن ارتكازه الذهنى كما يأتى واما الفرق بينه وبين ما يقوله منطق ديا لك تيك فهو انهم يقولون : التصور والتصديق فى تمام الموارد متلازمان والتصديق منطوق فى التصور كما عرفت من عبارة " ارانى " ولكننا لنسلم ذلك الا فى المعرف للمهية الموجودة على ما عرفت وايضا يرد عليهم ان التلازم غير الاتحاد . فتدبر فى المقام جيدا فانه من مزال الاقدام بل من مزال الافهام والله الحمد . واظن انك بعد الدقه فى اطراف كلمات تفهم مراد المصنف قده فى عباراته كلها ونشرح بعض الفاظها .

قوله او اسبابها وعللها غير داخله فى ذاتها : على اختلاف الاقوال فى العدديات الانتزاعية قيل لاعلة لها اصلا وقيل لها علة بالعرض وبالواسطة وهذا مراده من التردد على ما يظهر بالدقة فى آخر الاشعار قوله : ( ولا نقول كل انتقال للنفس الخ ) ليس المراد ان الحدي يمكن استفادته من البرهان فانه لا يمكن كما يأتى فى الفصل الا ترى بل المراد

ان من يعلم الحد لكنه غفل عنه و يطلق الفكر مثلاً على كل حركة ذهنية  
بلا التفات يمكن تنبيهه بالبرهان .

قوله : ( فان العاملة تحت الشوقية الخ ) يعنى ان ترتيب مبادئ  
الافعال هكذا : الادراك من التصور والتصديق بفائدة الشئ ، ثم  
الميل من الخفيف الى الشديد المعبر عنه بالشوق والميل الشديد ، ثم  
العمل بواسطة الاعضاء .

### فوص فى ان الحد لا يكسب بالبرهان

من اشكالات بعض المناطق الحديثة ان المنطق القديم الموروث  
من ارسطو لا يزال يبحث فى شرائط القياس والمعرف مع انه ليس بهمهم  
انما المهم ارائه طريق يكشف عن المعرفة وحد اوسط القياس فان المهم  
لطالب المجهول فى باب المعرفة والقياس ، تحصيل مادة المعرفة و  
كبرى القياس اما اذا كشفنا مراعاة شرايط الصورة مما لا يصعب (١)  
وفيه ان هذا الاشكال من قلة التدبر فى كتب القوم فان المحققين  
ذكروا فصولا فى كتبهم المنطقية لكشف الحد ( وهذا الغوص والذى  
بعده وضع لذلك ) ووسائل لكشف كبرى القياس كما ترى فى بحث  
الانحاء التعليمية .

فذكر فى هذا الغوص عدم امكان كشف الذاتيات بواسطة القياس  
البرهانى لما بينه من الدور والتسلسل والمصادرة و . . . والجميع  
واضح .

(١) و ترى بعض عبائرهم فى كتابنا " المنطق المقارن "

قوله : ( قلت المراد بالوجود للمحدود ) يعنى ان مراد الشيخ من قوله اعرف وجوداً - تعريف حدود الوجود بنفسه اى بيان الذاتيات فيقول كيف يمكن كسب الحد بالعرض اى كيف يكون العرض احسن واوضح تعريفاً للذات من نفس حد الذات مع ان الذاتى بين الثبوت والعرضى غير بين .

### و ايضا لا يتكسب بالحدود . . .

قوله : ( وهذا ظاهره ) يعنى عبارة ابن سينا يحتمل الوجهين —  
 ١ — ليس حد احد الضدين اولى به من حد الضد الاخر به يعنى ليس حد السواد مثلاً اوضح من حد البياض حتى يستفاد حد البياض من حد السواد  
 ٢ — ليس حد احد الضدين اولى به من حد الآخر بذلك الآخر يعنى ليس حد السواد اولى به من حد البياض بالسواد يعنى انه حيث ليس الحد لكل منهما معلوماً فيحتمل ان ماتخيل حد اللبياض يكون حد السواد .

قوله : ( لان الحس لا يفيد شيئاً : يعنى ان صرف احساس النطق مثلاً افراد الانسان لا يثبت انه ذاتى لها اضافة اليه انه لا يمكن احساس جميع الافراد فانها غير متناهية بحسب الزمان والامكنة وعدم العلم بالحصـر . ثم ان ما يحمل على الفرد ما يكون حمله من الاول بنحو الذاتى وانه حد لمهيتها ونوعها فهو مصادرة واما يكون حمله على الفرد بنحو الاطلاق الاعم فلا يثبت الذاتية .

قوله : ( فالحد بالتركيب اقتناصه ) المراد بالتركيب تحليل الشئ و

تجزيته الى اجزائه و صفاته حتى يصل الى آخر اجزائه واعمه ثم ينضم  
الاجزاء و ترتب على ترتيبها الطبيعى فيعلم اجناسه و فصوله كتحليل زيد  
مثلا الى اجزائه الكثيرة العقلية حتى يصل الى اعم اجزائه و هو الجوهر  
ثم ينضم و يرتب الاجزاء التى بعد ذاك الاعم من الخاص منه و الاخص  
فيقال جوهر جسم نام الخ .

و لا ريب انه محتاج الى تشخيص الذاتى من العرضى على ما هو  
مذكور فى علائم الذاتى حتى لا يشتبه عند اخذ الذات فلا يأخذ العرضى  
مكان الذاتى اذ ليس المراد ذكر الذاتيات التى ذكرها القوم فى كل مقولة  
من المقولات ، عميا و تقليد منهم فان البحث عقلى لا معنى للتقليد فيه .  
فان المراد الاخذ على وجه البرهان لا التقليد و قد اتضح ايضا ان المراد  
بالتركيب ما يشمل التقسيم المذكور فى الانحاء التعليمية يعنى انه يقسم  
الشى الى آخر اجزائه ثم تركيب الاجزاء على الترتيب المعين الطبيعى  
من الاعم الى الاخص .

فاخذ الحد انما هو بالتقسيم و التركيب سواء كان المراد تقسيم العقل  
الشى الى اجزائه ثم تركيبها بفكره المستفاد من علائم الذاتى و العرضى  
او التركيب المستفاد من ذكر القوم اجناس كل مقولة و فصوله .

وح فكان الاحسن ان يذكر التفتازانى فى التهذيب بدل قوله  
" التحديد " التركيب اذ ليس التحديد شيئا آخر مقابلا للتقسيم و التركيب  
و هو لم يذكر التركيب مع لزومه جدا يعنى ان تركيب الاجزاء المستكشفه  
ذواهمية جدا مثل تقسيم الشى الى اجزاء و الافصاف التقسيم الى  
الاجزاء الكثيرة ما لم ينظم الاجزاء على الترتيب المعين لا يفيد . والعجب

من شارحى كلامه لم ينهبوا على ذلك (١)

ويرد هذا الاشكال على المشتهر بالفلسفة فى عصرنا "راسل"  
الانجليزى حيث يبنى فلسفته على التجزيه فقط و يسمى بذلك نفسه  
"آتميست"

قوله : ( ان الحدود حسب الوجود ) يعنى ان الحد يقدر بقدر  
الوجود يعنى اولا ان ما لا وجود له لا حد له و ثانيا لا بد ان يحكى الحد  
جميع خصوصيات وجود المحدود و ليس الغرض صرف تمييزه عما عداه  
فاذا قيل فى جواب الانسان ماهو ؟ جوهر ناطق او جوهر ناطق مائت  
( لوقلنا ان صرف النطق لا يميز و الانسان عما عداه اذ الفلك ايضا جوهر  
مدر كالكليات فيضاف المائت اذ الانسان يموت و لا يموت الفلك ) فهو و  
ان كان تميز الانسان عما عداه لكنه ليس بحد لعدم مساواته مع الانسان  
مفهوما و معنى ضيقا و سعة يعنى انه لا يذكر جميع الخصوصيات الكاملة  
فى الانسان مع ان الغرض من ذكر الحد بيان جميع الذات و لو ترك  
بعض الفصول و الاجناس فقد ترك بعض الذات كما ذكر ابن سينا .

فهو و ان كان مساويا للمحدود بحسب الحمل اى بالتساوى  
الصدقى الذى ملاك التساوى فى النسب الاربع لكنه ليس مساويا  
للمحدود بحسب المعنى اى التساوى الدلالى الذى ملاك الحد

الكامل .

(١) والى مجموع ما ذكر فى الانحاء يشير قول مولينا الحسين ( ع ) : ومن  
دلائل العالم انتقاده لحدیته . . . . و قول على ( ع ) من لم يتعاهد  
علمه فى الخلا فضحه فى الملاء . فان النقد و التعاهد لا يمكن بدون ما  
ذكرنا .

قوله : ( من ثم ما فى بدو تعليم الخ ) يعنى ان التعاريف المذكورة فى  
أوائل الكتب التعليمية للأشياء قبل اثبات وجودها تعاريف اسمية و  
حدود الأسماء لا حدود حقيقية لماضى من ان الحدود بقدر الوجود .

قوله : ( والمحركة الباعثة الخ ) المشاعر قوى الإدراك من الحواس  
الظاهرة والباطنة ، والمحركة الباعثة هى الاحساسية العاطفية التى  
توجب الشوق والعشق نحو المطلوب والعاملة هى القوى المنبثة فى  
العظلات . وكلتا الحاس والمتحرك بالارادة تشيران الى جميع ما ذكر .  
كما ان الفطرق اى درك الكليات حيث يكون اعم من الدرك قوة و  
فعلا فيكون اشارة الى مقام العقل بالقوة وبالفعلى .

قوله : ( مقام المعدنيه و ما قبلها ) الجسم ما كان له وزن و مكان وهو  
اما مادى يسمى عنصرى او سماوى لطيف يسمى اثيرى والعنصرى اما  
بسيط ( اعتقده القدماء اربعة : التراب والماء و النار و الهواء وبعدهم  
ايضا اربعة لكنها الذهب و الكبريت و الزئبق و القطر و الا ان انكشف  
تجاوز العناصر البسيطة عن ماء ) . او مركب و المركب اما جمد يسمى  
معدن او ذوحياة نباتية او حيوانية او انسانية فيسمى النامى والحيوان  
والانسان والجوهر الاولية اذ توجه نحو الانسانية لا بد ان يعبر الجسمية العنصرية  
البسيطة ثم المركبة الجامة ثم يرتقى الى حد الحياة النباتية ثم الى حيوانية ثم الانسانية .  
فلا بد ان يشار الى جميع هذه المراتب المذكورة و ان قلت : كلمة  
الجسم و ذوالابعد يشمل كل جسم من العنصرى و المعدنى فهما مندر  
جان فيه قلنا : يشمل ايضا النامى و الحساس ايضا فلم ذكر عليحدة ؟  
قوله : ( فالتعريف التام الخ ) ولا يخفى انه تعريف لطبيعته الانسان

الخالية عن الذاتيات المكتسبة و الافلـكل فرد من الانسان ذاتيات  
مكتسبة من اعماله المكررة التى صارت ملكة له زائدة على ما ذكر فى تعريف  
طبيعة الانسان كما قال المصنف فى الفلسفة :

و كيف فعلنا الينا فوضا      و ان ذا تفويض ذاتنا اقتضى  
اذ خمرت طينتنا بالملكة      و تلك فينا حصلت بالمحركة

### فروض فى القضايا

قوله : ( شرطية ) ليست الشرطية مقابلة للحملية الا انها مع قيد زائد  
عليها راجع " المنطق المقارن " .

قوله : ( بعلة و فقد ها ) اما يصرح بان الحكم لعلاقة فهو لزومية او  
يصرح بانه لا لعلاقة فهو اتفاقية او لا يصرح باحد الطرفين فهو مطلقة .

قوله : ( الموجود اما ذهنى و اما خارجى ) فيمكن تصور الموجود  
الخارجى فى الذهن فما هيته موجودة فى الذهن و فى الخارج معا .

قوله : ( الممكن اما جوهر و اما عرض ) يمكن تصور جوهر كالانسان فى  
الذهن فهو جوهر بالذات و عارض على الذهن .

قوله : ( اما كلى او جزئى ) الانسان الكلى المتصور فى الذهن كلى  
بنفسه مع قطع النظر عن لحاظ الذهن و جزئى بما انه ملحوظ فى  
الذهن .

### فى اقسام الحملية بحسب الموضوع

قوله : ( و هذا كما ان الحركة الخ ) يعنى تقسيم القضية و هى حركة



ذهنية الى هذه التقسيمات الاربعة . نظير تقسيم الحركة الخارجية الى تقسيمات من جهة فاعلها ( الارادى وغيره ) وقابلها ( السماوى والعنصرى ) ووقتها ( الدائمى وغيره ) وجهتها الى المقولة التى وقعت الحركة فيها ( المكانى والوضعى والجوهري والزمانى والكمى والكيفى ٠٠٠ )

قوله : ( كد هراو سرمد ) الدهر فى المجردات قبال الزمان فى الماديات والسرد فى البارى تعالى .

قوله : ( قضية شخصية لا تعتبر ) استدلال لعدم اعتبار الشخصية بوجوه ثلثة اثناها ذوقى عرفانى والثالث عقلى منطقى :

١ - معرفة الجزئيات جهة فقر النفس لاحتياج الروح فى ادراكها الى البدن والاته ولا ينبغى سوق الروح الى جهة فيها الاحتياج والفقر وهذا بخلاف ادراك الكليات فان الروح لا يحتاج فى ادراكها الى غيره الا فى الابتداء بمعنى ان درك الكللى الواحد كالانسان انما هو بعد تصور افراده وجزئياته فان الكللى كالانسان انما ينتزع من الجزئيات المحسوسة او يكون تصور الجزئيات موجبة لاستعداد الذهن لدرك الكللى ( على اختلاف المبانى فى درك الكللى ) وكيف كان فالجزئيات محتاج اليها فى درك الكللى لكنه فى الابتداء وبنحو الاعداد وتهيئة الذهن للافادة والكسب بمعنى ان تصور الجزئيات يوجب استعداد الذهن لرؤية الكللى .

نعم ما ذكرناه من الدليل يختص بالجزئيات المادية لا المجردات كالعقول فانها وان كانت جزئيات لكنه موجود محيط وسيع مجرد يسميه

الاشراقيون كلياً وادراكه لا يحتاج الى الحس والبدن .

٢- الجزئيات فانية لا تبقى ولا كمال في درك الفانى كما قال

الصادق (ع) الاشتغال بالفائت يضيع الوقت بخلاف الكلى فانه ثابت بتعاقب الافراد سيما الكليات التى افرادها مجردة ثابتة كالمجردات التى فى عالم الجبروت المسمى بعالم الذكر الحكيم .

واظنك قد دريت مما ذكرنا ان هذا دليل ايضا يختص الجزئيات المادية واما المجرد كالعقول وذات الرب تعالى فهو وان كان جزئياً لكنه فوق الكليات وموجد كل شىء ويبقى ولا يفنى .

٣- لا يعتبر الشخصية فى العلوم العقلية الاستدلالية لعدم امكان

الاستدلال به اذ الجزئى لا يكون اسباباً ولا مكتسباً كما وضحاها فى سائر كتبنا . (راجع مقصود الطالب والمنطق المقارن) وهذا وجه سارتام .

قوله : ( فان شئت الغنى ) استفادة عرفانية من البحث والمراد ان غنى

الانسان فى مراودة المجردات .

قوله : ( واذا استتبع الخ ) يعنى ان الوصول الى الكلى وصول فى

الحقيقة الى جزئياته ايضا لكن لا الجزئى بما هو جزئى بل لحكامه الكلية بما انه مصداق وفرد لنفس الكلى من دون توجه الى خصوصياته الشخصية فيستفاد من قولنا الانسان ضاحك ان زيدا وعمر او . . . ايضا ضاحكون لانهم افراد الانسان ، ويستفاد حكم زيد بما هو زيد من الخصوصيات فى هيكله وروحه الخاص به .

فيستفاد من الكلى حكم جميع افرادها ايضا لكن حكمها الكلى من حيث

انها مصاديق الكلى . فلاحاجة الى تجديد النظر لدرك الحكم الكلى

• للافراد •

قوله : ( سباحة بحار الكليات ) السباحة و الدوس اشارة الى اول مرتبة ادراك المجردات من المشاهدة فقط و الغوص اشارة الى مرتبة اعلى و الوصول الى المجردات و الاختلاط معهم على ما افاده الملا صدرا •

قوله : ( او كحباب فى الدأماء ) السراب شئ فى حد نفسه لكنه يخيّل الذهن انه ماء و لكن الحباب ليس شئ عليه اصلا و اذا انفخ فيه يذهب سدى • فالثانى اشارة الى فناء الجزئى فى الكلى و الاول الى فساد التوجه الاستقلالى اليه •

### فى بعض احكام الموضوع

قوله : ( على افراد موضوعها ) و الحكم فيها و ان كانت بعنوان واحد نظير " من فى العسكر " و " دار فى البلد " لكن لا يلزم ان يكون لجميع الافراد علة واحدة بل يمكن ان يكون لقتل كل منهم علة تخصه و لذلك لا يكون القضية الخارجية معتبرة فى العلوم العقلية الاستدلالية لعدم وحدة فى جهة الحكم و رجوعها فى الحقيقة الى قضايا شخصية متكررة •

قوله : ( كل اجتماع النقيضين الخ ) لا يخفى ان ملاك كون القضية خارجية او ذهنية هو الحكم على الموضوع من حيث هو كذالك يعنى ان كان الحكم على الفرد الذهنى بما هو ذهنى فهى ذهنية و ان كان الحكم على الفرد الخارجى بما هو خارجى فهى خارجية • و لا ريب ان فى قضيه كل اجتماع النقيضين الخ ليس الحكم على الافراد الذهنية

لا اجتماع النقيضين بما هي ذهنية اذ ليس المراد ان افراد اجتماع النقيضين الموجودة في الذهن مغاير اجتماع المثليين بل الحكم على طبيعي الفرد من دون توجه الى الذهن او الخارج . وكذلك الجبل في قضية : كل جبل ياقوت ممكن . ليس المراد خصوص الجبل الذهني بل اصل الجبل مع قطع النظر عن الذهن و الخارج .

و القضية الذهنية مثل ان يقال : هذا النقش المتصور في ذهنك صورة زيد مثلاً فان الحكم على الموضوع الذهني بما هو ذهني . كما ان الخارجية مثل قتل كل من في العسكر ايضا الحكم على الموضوع الخارجي بما هو خارجي . فالتحقيق ان الحكم في امثال كل اجتماع النقيضين السخ على نفس المفهوم لا يحتاج الا الى كون الموضوع مفهوما صحيحا لا مهملا كد يزعم لا باس به في السابعة راجع مقصود الطالب والمنطق المقارن و لعله مراد الآية البهيهاني مد ظله (١) من عدم الاحتياج الى وجود الموضوع اصلا لان الربط بين المفهومين فقط .

قوله : ( نفس الامر ) يغني ان الحكم ليس على خصوص الافراد الموجودة فعلا بل على كل فرد محقق في اي ظرف من الزمان ماضيا او حالا او مستقبلا .

قوله : ( و الحكم في المحصورة ايضا الخ ) كان الاحسن ذكره هذا المقال في بحثه عن " اقسام الحتمية بحسب الموضوع " عند عدد المحصورة والطبيعية و كيف كان فغرضه الفرق بين الطبيعية والمحصورة بان

(١) كان حيا في زمن طبع الكتاب اولا الان في جدث الثراب مضى عليه سنون ، رحمة الله عليه .

الحكم فى كليهما على الطبيعة لكن فى الطبيعية يقف الحكم على نفس الطبيعة ولا يسرى الى افرادها واما فى المحصورة فلا يقف الحكم على نفس الطبيعة بل الطبيعة جعلت كالمرآة للافراد فيحكم على الافراد بوساطة عنوان الطبيعة . فالحكم فى المحصورة وان كان بحسب الظاهر على الافراد لكن التأمل يشهد على عدم امكان الحكم على كل فرد فرد لانه قد يكثر الافراد جدا بحيث قد يكون غير متناهية ولا بد فى الحكم من تصور الموضوع فكيف يمكن تصور الافراد غير المتناهية تفصيلا فان التصور لا بد ان يكون اما بالقوى الجسمانية فمتناهية التأثير والتأثر لا تقدر على تحمل غير المتناهية .

خصوصا فى القضايا الحقيقية التى يكون الحكم على جميع الافراد ماضيا ومستقبلا و حالا فان الافراد غير متناهية فلا بد من اخذ الطبيعة عنوانا للافراد .

قوله : ( بالعقل المجرد البسيط المبسوط ) المراد بالعقل اما العقل الجزئى فى الانسان والكلى و كل منهما مجرد لكن العقل الكلى مجرد ذاتا وفى مقام العمل والعقل الجزئى فى الانسان وان كان مجردا بحسب الذات لكنه فى مقام العمل يحتاج الى البدن ( ولوبنحو الاعداد كما مضى ) . و كل منهما بسيط لا مركب و مبسوط اى وسيع محيط .

### ( اقسام الحملية بحسب المحمول )

قوله : ( والعناية هنا بمعدولة المحمول ) لما ذكر فى الصفحة بعد من ان المعتبر فى ناحية الموضوع هو الذات وفى المحمول هو الوصف

و بالعدول و جزئية السلب يتفاوت المفهوم فى جانب المحمول دون الموضوع الذى لا يعتبر فيه تغيير العنوان لعدم اخذ العنوان فيه الا للاشارة الى الموضوع .

وفيه ان الاشارة ح ، تختلف فان زيدا اشارة الى ذات و "لازيد" اشارة الى غيره . لمعل الوجه فى ذكر معدوله المحمول فى كلمات القوم هو شيوع العدول فى جانب المحمول دون الموضوع .

قوله : ( اشعارا بان ذلك السلب عند وجود الموضوع ) ولا يخفى ان هذا الاشعار متحقق فى المعدولة ايضا لاحتياج العدول الى الموضوع نعم حيث ان التحليل فى سالبة المحمول اكثر يكون العناية بتحقيق الموضوع فيها اكثر اذ بعد السلب و تمامية القضية يرجع ثانيا و كانه يصرح بان الموضوع موجود فالتفاوت بين سالبة المحمول و معدولة المحمول انما هو بحسب شدة التوجه الى تحقق الموضوع فالسالبة المحمول اكثر توجهها من المعدولة لما ذكرناه و هذا نظير الترقى بكلمة " بل " فى الادبيات حيث لا يتفوهون باصل المطلب من الاول بل يترقى شيئا فشيئا (١)

### الموجهات

قوله : ( لم تكن من باب الفصل و الوصل ) يعنى لم يكن البيت ح جملتين فصلت احديهما عن الاخرى فى الشعر و وصلت فى الشرح (على القانون المرسوم فى علم المعانى فى عطف الجملتين الخبرتين اللتين بينهما جامع) . بل يكون كلمة " تلك " فى المصراع الثانى مضافا اليها

(١) كقول الشاعر: بسائل بحروب ربح خشى      علط غفتم جهان بخشى

لكلمة " جهة " فى المصراع الاول ويكون البيت جملة واحدة • ولا يخفى  
انه مبنى على ما ذكره علماء المعانى تقليداً او فيه تأمل فاننا لنسلم لزوم  
العطف فى كل جملتين كذلك ولنا شواهد •

### فى بعض اقسام الموجهات

قوله : ( لان واجب الوجود بالذات واجب الخ ) يعنى ان ما يكون وجوده  
واجباً بنفسه ( لا بغيره كالممكنات ) يكون جميع صفاته واجبة ولا يمكن ان  
يكون واحد من صفاته ممكناً يحتاج فى الوجود الى غيره والا لا يكون هذا  
الوجود الخاص واجباً وحده فالحق تعالى المنعقد فى صفات البارى تعالى  
ايضاً ضرورة ازلية •

وقد عرفت ان الفرق بين الضرورية الذاتية و الازلية التقييد بما دام  
الذات فى الذاتية دون الازلية لان الموضوع فى الازلية بنفسه وجود  
ليس فيه احتمال لان من الوجود والعدم حتى يمكن تقييده بالوجود فان  
واجب الوجود لا يتحمل التقييد •

قوله : ( الضرورية بشرط المحمول ) توضيحه انك اذا قلت زيد قائم  
فالقيام محتمل لكن اذا اخذت المحمول فى ناحية الموضوع وقلت زيداً  
لقائم كان القيام ضرورياً لكونه مفروضاً ولا يمكن عدم القيام مع فرض القيام • و  
هذه الضرورة انما جاءت من قبل المحمول واخذ فى جانب الموضوع • و  
هذا مراده قد علم من قوله : لان حيثية الوجود الخ يعنى ان فرض المحمول  
واخذه فى الموضوع عبارة اخرى عن اعتبار حيثية الوجود ولا ريب فى ان  
الوجود كاشف عن الوجوب بمعنى ان الشئ مادام لم ينسد ابواب عدمه و

لم يتحقق جميع شرائط وجوده لم يوجد و اذا وجد علته و جميع شرائطه  
وجب وجوده و لا يمكن عدمه و الا لزم انفكاك العلة عن المعلول .

### فرض فی ارجاع الشيخ التآله

قوله : ( التالیه ) التآله شدة التوغل فی علم الالهی ، و الالهی  
معتقد الالّه .

قوله : ( فان الضرورة هی الیقین ) لا یخفی ان الضرورة فی باب  
جهات القضايا لیست بمعنی القطع و الیقین بل بمعنی حتمية التحقق  
حتمية واقعية فالحيوان ضروری للانسان قطعنا به او شکنا و القيام غیر  
ضروری للانسان قطعنا او شکنا فالیقین انما هو من صفات النفس و  
الضرورة فی الموجهات امر واقعی .

و هذا الاشتباه من باب اشتباه اشتراك اللفظ علی ما هو مذکور فی  
باب المغالطة . و قد صدر هذا الخلط من " كانت " ایضا حیث قسم القضايا  
الی الاحتمالی و هو الممكن و التحقيقی و هو المطلق و القطعی و هو  
الضروری ( ۱ ) .

فالحق ان البت فی کلام السهروردي اخذ بمعنی الضرورة  
الاصلاحية التي من الجهات و البتان فعلان من البت كالرحمن .

قوله : ( اذا الوجود کشف الوجوب جا ) بمعنی ان جهة المحمول وان كانت  
( ۱ ) " كانت " بقلم " آندره کرسون " من سلسله نشریات " الفلاسفة العظام " .  
قال فی مترجم کلامه : از حیث جهت بر حسب میزان یقینی که شرح میدهد  
احکام احتمالی ( شاید این هست ) و تحقیقی ( این هست ) و ضروری  
( این حتما هست ) از اینجا پیدا میشود . . . .



كنفس المحمول محتملة و ان قولنا زيد قائم بالا مكان مثلا يحتمل الصدق و الكذب من جهتين جهة اصل القيام و جهة امكانه ، لكنه اذا اخذت الجهة قيد للمحمول و قيل القيام الامكانى ثابت لزيد كان الجهة اى الامكان قطعية و حتمية لعين ما ذكر فى الضرورية بشرط المحمول من ان مع فرض وجود المحمول ( و كذا جهته ) لا يمكن عدمه .

قوله : ( و الجهة ان جزء محمول الخ ) بمنزلة دليل ثان على مذهب السهروردى و حاصله انه بديهى فان الجهة اذا جعلت جزء المحمول فلا ريب فى صيرورة كل القضايا الموجبة ضرورية .

قوله : ( فالاولى ان يجعل الخ ) دليل اول اقامه على مذهبه و حاصله ان الاختصار امر مطلوب و اذا جعل الجهة جزء المحمول تصير جميع الموجبات ضرورية و لا يلزم التفصيل فى باب الموجبات .

كما ان قوله فانا اذا طلبنا فى العلوم الخ ) دليل ثان اقامه على مذهبه و حاصله ان الوجدان قاض بان الجهة فى كل قضية ايضا مطلوبة لنا كاصل المحمول فاذا قلنا الانسان كاتب بالا مكان فكما اننا ننظر الى الكتابة ننظر الى الامكان الذى هو قيد للكتابة و ح فالجهة جزء المطلوب فى المسئلة و قيد المحمول فيلزم ان يكون بين المحمول فيلزم ان يكون بين المحمول المقيد بالجهة و بين الموضوع نسبة وجهه و هى الضرورة . و هذه الضرورة الثانية هو المراد من قولنا الضرورة البتاتية بحسب اصطلاحنا .

قوله : ( ان نحكم حكما جازما ) لا يخفى ان الجزم و الحكم الجازم اما هو من صفات النفس ، و الضرورة امر واقعى فالسهروردى ايضا خلط فى

بيان مذهبه الضرورة المنطقية بالضرورة بمعنى القطع كما مضى من المصنف و " كانت " .

ان قلت : لعل السهروردي يريد من الضرورة البتانة هو القطع الذي من صفات النفس لا الضرورة الواقعية . قلت ظاهر عبارته : الممكن امكانه ضروريا . . . هو الضرورة الواقعية لا بحسب اعتقاد المتكلم وصفه النفس .

قوله : ( والجهة وان تصر الخ ) اشكال على السهروردي في قوله اذا اطلبنا في العلوم امكان شئ او امتناعه فهو جزء مطلوبنا وحاصل الاشكال اننا لانسلم ان الجهة جزء المطلوب دائما بل الجهة كاصل النسبة ( وقد مضى ان الجهة كيف للنسبة ) مئة لرؤية المحمول في الموضوع وما به ينظر لا ما فيها ينظر فليست جزء المطلوب بل آلة اللحاظ .

نعم لانكر امكان ذلك فانه يمكن ان يلحظ الجهة لحاظا استقلاليا فتصير جزء المطلوب كما ان المعنى الحرفي وان كان واسطة في الكلام بين المحكوم والمحكوم عليه ، يمكن لحاظه استقلاليا فيصير معنى اسما فيقال مثلا الابتدائية في سرت من البصرة ابتداء مكاني ، فهذا ممكن لكنه خروج عن طبعه بالقسراى بالنظر الثانوى .

ان قلت : يرد على السهروردي لزوم التسلسل اذ لو كان للجهة جهة ( كما صرح بان للضرورة ضرورة و . . . ) فللضرورة الثانية ايضا ضرورة ثالثة وهكذا .

قلت : هذا التسلسل انما يلزم من لحاظ الذهن فمادام يلحظ الذهن ضرورة ثالثة وهكذا تترتب الضرورات فاذا انقطع اللحاظ انقطع

السلسلة .

## فى التناقض

قوله : ( بدل بعضهم هذا الخ ) و هذا التبديل غير كاف لكون التعريف حينئذ للرفع لا للنقيض فمفاد العبارة ان الرفع نقيض و اما ان النقيض هل هو اعم من الرفع او اخص او مساو فغير مذكور فى العبارة مع ان الغرض تعريف النقيض .

قوله : ( بان المصدر الخ ) و اعترض عليه بعض اهل العصر بلزوم الاستعمال فى الاكثر لعدم الجامع و فيه ان للرفع الفاعلى مع المفعولى مناسبة ليست له مع الضرب مثلا و التناسب لا يمكن بدون جامع راجع مقصود الطالب .

قوله : ( من احدا الشطرين لا مناص ) خلافا للمنطق " دىالتيك القائل يجوز اجتماع الضدين والنقيضين وخلافا لبعض السوفسطائيين القائلين بان ملاك الصحة و البطلان هو الذهن فكل حكم صحيح بحسب الذهن الذى ادركه ( راجع المنطق المقارن ) و يأتى كلام فى هذا الباب فى بحث العكس ايضا فانتظر .

قوله : ( اللائب فى الذهن الخ ) لا ريب فى انه اذا تصور مفهوم اللائب فى الذهن " صار ثابتا فهو لا ثابت بالمفهوم مع قطع النظر عن الوجود اى الحمل الاولى الذى ينظر الى اتحاد الموضوع و المحمول فى المفهوم فقط نحو الانسان انسان اى مفهوما ، و ثابت بالنظر الى الوجود اى بالحمل الشائع الذى ملاكه الاتحاد فى الوجود نحو الانسان كاتباى

بحسب الخارج والوجود لا بحسب المفهوم لان مفهوم الانسان والكاتب متغايران و بحسب هذا الحمل الانسان ليس بانسان يعنى ان مفهوم الانسان لا يكون انسانا واقعيا .

قوله : ( و هو فى مادة الامكان ) التقييد بمادة الامكان لعدم جريان التضاد فى مادة الضرورة مثل كل انسان حيوان ولا شى من الحيوان بانسان فان الاول صادق . ان قلت : كل حيوان انسان ولا شى من الحيوان بانسان كلتاهما كاذبه و ليس فى مادة الامكان بل الضرورة قلت لانسلم انه من الضرورة فان الحيوانية ضرورية للانسان لا العكس فالانسانية ممكنه للحيوان لا ضرورية بمعنى انه لا يلزم للحيوان الوصول الى حـد الانسان بالضرورة فهذا المثال من مادة الامكان و يكون مثالا للمتضادين .

و كذ لك فى الداخلتين تحت التضاد فان صدق كليهما لا يجرى فى مادة الضرورة كما ترى ان بعض الانسان حيوان بعض الانسان ليس بحيوان ليسا صادقين بل احدهما صادق والآخر كاذب فتدبر جيدا .

### فى نقايض الموجهات

قوله : ( اذ قد يكذب المركبة الجزئية الخ ) و ليس هذا بنفسه دليلا على الطريق الذى يذكره للمركبة الجزئية بل هو دليل عدم جريان ما ذكر فى الكلية فيها قد ليل ان نقيض الجزئية بالترديد فى افراد الموضوع هو القانون الكلى فى النقيض و هو ان نقيض كل شى رفعه فان رفع الجزئية المركبة ملازم الكلية مرددة المحمول فتدبر فى مثال المصنف :

بعض الحيوان انسان بالفعل لا دائما فان مفاده ثبوت الانسانية لبعض  
الحيوان وقتا ما وعد مها وقتا ما ولا ريب ان رفع هذا الحكم انما هو باثبات  
الانسانية دائما وعد مها دائما .

### قول بعض القداما

الغرض من هذا البحث الاشارة الى ان ما ذكرناه فى نقائض  
الموجهات انما هو على طريقة المتأخرين القائلين بان السالبة قضية  
مستقلة فى قبال الموجبة فنقيض الضرورية الموجبة مثلا قضية سالبة ممكنة  
عامة وهكذا . واما على طريقة القداماء القائلين بعدم استقلال للسالبة  
وانها ليست سوى الموجبة المدخولة لا داة السلب فلا يمكن ان يقال  
نقيض الموجبة ( كالضرورية الموجبة ) قضية سالبة ( كالممكنة ) بل نقيض كل  
موجبة ادخال اداة سلب عليها فيرتفع التفاصيل المذكورة آنفا .

قوله : ( خلافا لما شاع بين المتأخرين ) المتأخرون على ان فى  
القضية السالبة ايضا كالموجبة نسبة و حكم و جهة كالموجبة وان الذهن  
الانسانى كما يلحظ النسبة فى الموجبة و يحكم بالارتباط بالضرورة او غير  
الضرورة كذل لك يلحظ نسبة فى السالبة و يحكم بسلب الارتباط سلها ضروريا  
او غير ضرورى ففى السالبة نسبة و حكم و مادة كالموجبة .

قالوا و ما ترى من ان القوم يمثلون فى كل باب من الابواب بالقضايا  
الموجبة فهو لفضل الموجبات و لجريان شرائط السوالب فيها فيذكرون  
الموجبات و يعلم حكم السوالب بالقياس حتى ان معنى كل سالبة يمكن  
ان يرجع بوجه الى الموجبة فان معنى قضية سالبة ضرورية حكم فيها

بوجوب العدم والسلب يرجع الى موجبة ممتنع الوجود حكم فيها بامتناع الوجود فمعنى لاشى من الانسان بحجر بالضرورة يرجع الى معنى كل انسان حجر بالامتناع وعلى هذا القياس ممتنع العدم واجب الوجود و ممكن العدم ممكن الوجود .

قوله : ( يثبت له او به الخ ) يعنى ان السلب ليس شى براسه يمكن ان يجعل موضوعا فيثبت له معنى او يرفع عنه معنى او يجعل محمولا يثبت به معنى او يرفع به معنى فليس كزيد الموضوع فى زيد قائم او زيد لا قائم و ليس كالقائم فى المثال حتى يثبت به معنى القيام لزيد او ينفى به معنى عنه .

قوله : ( على ان يعتبر ذلك فى الايجاب الخ ) و لو لا ذلك الاعتبار لزم عدم تطابق الجملتين اذ من الظاهر ان معنى الدائمة السالبة نحو لاشى من الفلك بساكن بالدوام هو دوام السلب و ان عدم السكون دائمى للفلك مع انه لو فرض ان قيد الدوام انما هو للايجاب و قبل ورود السلب و السلب يرد على القيد يصير المعنى سلب الدوام و ان الفلك ليس بساكن دائما بل قد يسكن و قد يتحرك .

فلا بد من انه بعد اعتبار الدوام فى الموجب و مدخول النفى يجعل السلب قطعاً لكل جزء جزء فيصير المعنى انه ليس بساكن فى اليوم ولا فى الغد ولا بعده و . . . فيصير سلب الدوام بهذا المعنى عين دوام السلب .

قوله : ( فالسلب يرفع القيد و المقيد جميعا . يعنى النسبة الايجابية وجهتها .

## فى العكس المستوى

قوله : ( و مقارنة الكذب الخ ) و توجيه بعض اهل العصر لا يوجب  
الامزيد الاشكال راجع مقصود الطالب .

قوله : ( و لفظ الاتحاد الخ ) يعنى ان الاصل لا بد ان يتحد مع  
العكس و اتحاد هيئة الاصل مع العكس ليس بلزومها فى كل مادة  
فصرف التقارن فى مثل كل انسان ناطق و كل ناطق انسان لا يفيد .

قوله : ( مع صدق الاصل الخ ) نقل عن " بيكن " الاشكال على المنطق  
القديم فى قانون العكس بان معرفة الموضوع لا يؤثر فى معرفة المحمول  
لكونهما مفهومين مستقلين فالتعاكس و تغيير محلها مما لا يفيد . (١)

و فيه انه ليس الغرض من قانون العكس معرفة المفهوم على نحو  
التعريف التصورى بل الغرض تحقيق الصدق الخارجى و التطبيق على  
الموارد على نحو باب التصديقات و ح فالموضوع و المحمول و ان كانا  
مفهومين لكن الارتباط الحملى بينهما يؤثر فى تشخيص التطبيق و  
الصدق الخارجى كما لا يخفى .

ففائدة قانون العكس انه مع صدق اصل القضية لا نحتاج فى اثبات  
صدق العكس الى دليل كما قال المصنف : مع صدق الاصل العكس  
يعنى عن سند .

و نقل ايضا عن المنطق الجديد الذى اسسه " بيكن " انه يلزم مضاقا  
الى قوانين " التعاكس " و " عكس النقيضين " و " التناقض " و " الافتراض "

المذكوره فى المنطق القديم قانون "البداهة" وقانون "امتناع الحال و  
 بعبارة اخرى حذف الاوسط" وقانون "العقل الكامل" ايضا (١)  
 وذلك لان صدق القضايا البديهية انما هو بالبداهة الذاتية فيها  
 من دون الاحتياج الى قانون آخر من التناقض ونحوه فلا بد ان يدخل  
 تحت عنوان قانون "البداهة" قال "هربرت ميلتون": غفل ارسطو عن  
 عنوان القضايا البديهية بعنوان خاص واكتفى بقانون التناقض اى صدق  
 احدى القضيين من الاصل والنقيض بدليل وعدم الاحتياج الاخر الى  
 دليل مع انه لا يحتاج البديهيات الى قانون التناقض ونحوه وبداهتها  
 كافية فى صدقها .

وايضاً قانون امتناع التناقض يثبت امتناع اجتماع النقيضين واما  
 امتناع ارتفاعهما فيحتاج الى قانون آخر نسميه بقانون امتناع الحال (اى  
 الواسطة بين الوجود والعدم) و بعبارة اخرى حذف الوسط بين الوجود  
 والعدم اى لا يمكن ان لا يجتمعا و لكن يرتفعا ان اى لم يكن وجود (اى  
 القضية الموجبة) ولا عدم (اى السالبة) .

وايضاً قانون التناقض يثبت امتناع صدقهما معا واما ان اى منهما  
 صادق فيحتاج الى قانون آخر نسميه قانون "العقل الكامل" يعنى  
 الصادق من النقيضين ما صدقه برهان العقل .

واقول ما هكذا تورد يا سعد الابل .

يا غفله ليست تزول ابدا .

١- فان القضايا البديهية تذكر بعنوانها فى مواد القياس مع انها



ايضا محتاجة الى قانون التناقض اذ البداة يثبت صدق القضية البديهية واما كذب نقيضها فيحتاج الى قانون التناقض .

٢- و التناقض فائدته ماضى من ان " من احدا النشطين لامناص " لاصدق اى " من القضيتين ضدقه الدليل حتى يقال انه لايشمل البديهيات لعدم الاحتياج الى دليل فيها فان الفائدة المذكورة عامة يشمل البديهيات ايضا فان المراد من تلك الفائدة انه اذا صدق الاصل كذب النقيض و اذا كذب الاصل صدق النقيض و اما ان الصدق ثابت بالذات او بالليل فهو ساكت فهو عام يشمل ما لا يحتاج الى الدليل ايضا .

٣- و قانون التناقض يثبت امتناع الاجتماع و الارتفاع معا يعنى النقيضان لا يجتمعان فى الوجود و العدم و بعبارة اخرى لا يجتمعان و لا يرتفعان فلانحتاج الى قانون امتناع الحال .

٤- و قانون " العقل الكامل " ما يذكر تحت عنوان " البرهان " فى الانحاء التعليمية و يوصى بان لا يقبل من القضايا الا ما صدقه البرهان . و كان ما استشكله بعض المتمنطقين (١) من ان المنطق القديم يقول كل مالم ينجر الى التناقض فهو صحيح اخذه من امثال هذه الكلمات الغربية بلاتأمل فى كتبنا المنطقية .

قوله : ( لفقد الترتيب الطبيعى ) المراد بالترتيب الطبيعى كـون المقدم ملزوما و التالى لازما كما فى المتصلة و عكسها صحيح بنحو الجزئية لاحتمال اعمية اللازم و ليس هذا الترتيب فى المنفصلة بل مفادها صرف التمانع و التدافع بدون مزيد توجه الى الاول و الثانى .

(١) ( راجع المنطق المقارن فى بحث التناقض )

ان قلت : فى المتصلة قد يكون الاول علة و التالى معلولا وقد بالعكس و قد يكونان معلولى علة ثالثة فليس فى كل الموارد المقدم ملزوما و التالى لازما قلت الظاهر من الشرطية المتصلة كون المقدم ملزوما و التالى لازما و يحتمل كون اللازم اعم .

و هذا مراد القوم من ان المقدم فى المتصلة ممتاز عن التالى بالطبع لا ما ذكره بعض اهل العصر من كون المقدم علة و التالى معلولا ولا ما ذكرته فى مقصود الطالب من كون المقدم مع اداء الاتصال فيمتاز اذ لو اكتفى فى الامتياز بهذا القدر فالمقدم فى المنفضله ايضا ممتاز بتقديم الذكر بل المراد ما ذكرنا من اللازمة و الملزومية .

### عكس الوجهات

قوله : ( ربمامكن صفة لنوعين الخ ) الصفة هو المركوبية لزيد مثلا و النوعان هما الحمار و الفرس و ثبتت المركوبية لنوع الفرس بالفعل ولم تثبت لنوع الحمار بل ممكنة له فقط و ح فيصح ان يقال كل حمار بالفعل مركوب زيد بالا مكان اى لا يمتنع ان يصير الحمار مركوب زيد و هذا صحيح ولا يصح ان يقال بعض مركوب زيد بالفعل حمار بالا مكان اذ مركوب زيد بالفعل هو الفرس و هو لا يمكن ان يصير حمارا قطعاً .

و اما الفارابى فهو يقول للوصف العنوانى فى الموضوع انما هو على نحو الامكان لا الفعلية و معنى كل حمار مركوب زيد بالا مكان ح كل ما يمكن حمارا يمكن ان يكون مركوب زيد و عكسه بعض ما يمكن ان يكون مركوب زيد حمارا لا مكان و هذا صحيح فان افراد الحمار يمكن ان تكون مركوبة لزيد

و هى حمير .

قال بعض الاعلام دام علاه (١) العكس صحيح حتى على مذهب الشيخ لان الامكان فى اصل القضية قيد للمحمول فلا بد ان يذكر مع الموضوع (الذى كان محمولا فى الاصل) فى العكس فيصير عكس قولنا كل حمار مركوب زيد بالامكان بعض مركوب زيد بالامكان حمار و هو صحيح فمذهب الشيخ فى كون الوصف العنوانى هو الفعلية انما هو فيما لم يكن قيد فى الكلام و هنا قيد الامكان ثابت .

و انت خبير بان الجهات فى القضايا عند المنطقى ليست قيود للمحمول و قد عرفت من المصنف قده تفصيل ذلك فى الرد على السهروردي .

قوله : ( واللاتى تلت : اى الوقتيان و المطلقة العامة و الممكنتان و هذه خمسة و مع الوجوديتين تصير سبعة .

قوله : ( اذ خصها الوقتية ) مفاد الوقتية ان الحكم ضرورى فى الوقت المعين لا دائما و لا ريب فى كون هذا المفاد اخص من الممكنتين لعدم قيد الوقوع فيهما فضلا عن كونه ضروريا و من الوجوديتين و المطلقة التامة ايضا لان الوقوع فيها ليس مقيدا بوقت معين و لا بالضرورة و من المنتشرة ايضا لعدم تقيد الوقت فى المنتشرة بكونه معينا . و ان شئت التفصيل فراجع ما كتبنا فى تحقيق نسب القضايا فى سابق الزمان فى مقصود الطالب .

قوله : ( للزوم ) يعنى ان العكس لازم لاصل القضية و اصل القضية هنا ( اى غير الوقتية ) اعم من الوقتية و لازم لها لكون الاعم لازما للاخص (١) هو الاية الحجة البهيهانى مد ظله .

فلو كان للاعم عكس لازم ان يكون للاخص ايضا عكس لان العكس المفروض لازم للاعم و الاعم لازم للاخص و لازم اللازم لازم لعدم العكس للاخص دليل عدم العكس للاعم ايضا .

قوله : ( مثاله اللاخف ) الا ان يقال كلمة " وقت التربيع " قيد للمحمول وعكسه بعض المنخسف وقت التربيع ليس بقمر و هو صحيح راجع مقصود الطالب .

### عكس النقيض

قوله : ( لكن اتبنا على القديم ) هنا ابحاث اربعة : فى طريقة القدماء والمتأخرين و دليلهم ، و فى وجه عدول المتأخرين و صحة اشكالهم على القدماء و عدمها ، و فى صحة طريقة المتأخرين ، و فى فائدة عكس النقيض .

١- عكس قولنا كل انسان حيوان على طريقة القدماء كل لاحيوان لانا انسان و استدلوا عليه بانه لو لم يصدق لصدق نقيضه و هو ليس بعض اللاحيوان بلا انسان اى بعض اللاحيوان انسان و عكسه المستوى بعض الانسان لاحيوان مع ان مفاد اصل القضية ( و الفرض صدق الاصل ) كل انسان حيوان و هذا خلف .

٢- او رد عليهم المتأخرون بان من مقدمات استدلالكم ان مفاد ليس بعض اللاحيوان بلا انسان هو انه بعض اللاحيوان انسان و لانسلم ذلك فان الاول سالبة جزئية و الثانى موجبة جزئية و السالبة اعم من الموجبة للزوم الموضوع فى الموجبة دون السالته و صدق الاعم

لا يستلزم صدق الاخص .

٣- قال المتأخرون فالطريقة الصحيحة لعكس النقيض ان يبدل عين الاول و نقيض الثانى مع اختلاف فى الكيف فيقال لاشى مما ليس بحيوان انسان و استدل لواعليه بانه لو لم يصدق لصدق تقضية و هو بعض اللاحويان انسان ( وهو قضية وصل اليها القدماء بواسطة قضية ليس بعض اللاحويان بلا انسان بناء على اتحاد مفادهما ) و عكسه المستوى بعض الانسان لحيوان مع ان اصل القضية كل انسان حيوان هـ .

٤- و اشكالهم غير وارد لان الفرق بين الموجبة و السالبة فيما يحتمل عدم الموضوع فى السالبة و اما فى المقام فلا اذ الموضوع ثابت قطعاً اذ كل ما ذكر من العكس و نقيضه و مراده جميعاً فرع اصل القضية اى قولنا كل انسان حيوان و هو موجبة و لها موضوع فلا فرق بينهما فى المقام .

٥- لكن طريقة المتأخرين غير صحيحة فى السوالب الكلية اصلاً فانه لو قيل لاشى من الانسان بيقر يكون عكسه على طريقتهم كل لا يقر انسان وهو كاذب و كذا كل لاجرا انسان فى عكس لاشى من الانسان بحجر .

فوجه عدم قبول طريقة المتأخرين ليس صرف انه غير متداول فى العلوم كما قاله الاشتياني من ان طريقتهم غير متداولة و طريقة القدماء مرضية بل لا يكون صحيحاً .

كيف و اناامة نقبل الكلام الصحيح و نستخرج منه المطالب و لو لم يقبله سابقونا و اساس تحصيلاتنا فى الحوزات العلمية على مبنى " اعلم " لا " اقرء " .

ومن الظاهر ان هذا المقام غير مقام عدم اعتبار بعض القضايا  
الموجهة الصحيحة فان ذلك المقام مقام الاستعمال وهذا مقام الاستدلال  
والاحتياج واذا كان شئ مفيد للاستدلال فلا معنى لرده بصرف عدم  
ذكر القوم .

فتأمل جيداً وانظر الى ما يزداد على المنطق القديم قلما يوجد مطلب  
صحيح يضاف الى المنطق القديم فارجع البصر كرتين الى ما ذكره ابن سينا  
وقد مضى في اول الكتاب من قوله : انظروا معاشر المتعلمين هل اتى  
احد بعده زاد عليه او اظهر فيه قصوراً او اخذ عليه ما خذ مع طول المدة  
وبعد العهد . . . . .

٦- و فائدة عكس النقيض ما مضى في عكس المستوى من انه <sup>٦</sup> مع  
صدق الاصل العكس يغنى عن سند .

### في القياس

ان قياساً : ويسمى بعض الغربيين (١) القياس تحولا  
لانه في الحقيقة تحويل القضيتين ( الصغرى والكبرى ) الى قضية  
ثالثة اخرى .

قوله : ( فان قيل ) مرادة الاشكال في القياس الاستثنائي  
فان نتيجته قد ذكرت في متن القياس بمادته وهيئته كما  
ترى من مثال ان كان زيد انسانا كان حيوانا لكنه انسان  
فهو حيوان فان جملة " فهو حيوان " مذكورة بعين عبارته وهيئته في  
(١) " هربرت ميلون " و " بوزانكت "

متن القياس ( اى كان حيوانا ) فليست النتيجة قولاً آخر .

و الجواب انها حين ما كانت فى متن القياس لم تكن جملة مستقلة يصح السكوت عليها والآتى فى النتيجة جملة مستقلة فهذا كاف فى كونها " قولاً آخر " .

قوله : ( اشارة الى المذهب الحق ) و سنشير انشاء الله تعالى الى وجه تلك الاشارة و انها فى كلمة " استلزمتم " دون استتبعتم او انتجت .

قوله : ( و هل بتوليد ) فى العام ابجاث ١ - فى الاقوال فى باب انتاج المقدمتين ٢ - دليل المذهب الحق و ردّ غيره ٣ - الوجوه المحتملة فى كيفية تحقيق المذهب الحق .

١- اما الاقوال فثلاثة : ١- قول المعتزلة بان المقدمتين مولدتان للنتيجة و لا تأثير لغيرهما اصلا من الله تعالى او غيره ، و انهم يعتقدون بما ذكرناه فى كل الاسباب الظاهرية فيعتقدون ان الاحراق معلول النار فقط بلاد خالة من الله تعالى ( بعد ايجاد النار ) فيه فالله تعالى اعتزل عن الخلق و العالم مشترك بين الله و خلقه ، الله تعالى حلقة و الخلق بعداهو العلة المستقلة . قال تعالى و ما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون .

٢- و قول الاشاعرة بان التأثير كله لله تعالى مستقيما و ليس للمقدمتين ( و للنار مثلاً ) تأثير اصلا و انما عادة الله تعالى جرت بايجاد الاحراق عقيب النار و النتيجة عقيب المقدمتين بلاد خالة لها فى النتيجة

وهذه العقيدة زعماء منهم بانه كمال التوحيد فيلغى الغير عن التأثير  
 اساسا غلة منهم عن " الواحد لا يمكن عقلا ان يصدر منه الا الواحد " .  
 وعن انه تعالى يابى الا ان يجرى الامور الا باسباب ( كما قال  
 الصادق عليه السلام كما فى الكافى ) .

وعن ان هذه الاسباب ايضا ليست شيئا مستقلا فى قبال السرب  
 تعالى بل الكل مطويات بيمينه فلا ينافى التوحيد بل يؤكد هـ ؟ ( ١ )  
 وعن ان هذا الاعتقاد خلاف الوجدان الذى جعله الله فينا فان  
 وجدنا تناقضا بالارتباط بين النار والاحراق .

٣- وقول المحققين من الحكماء والمحدثين بان هذه الاسباب  
 معدة لقبول فيض الله تعالى والفيض انما هو من الله تعالى فالعلة  
 التامة هو الله تعالى وهذه الاسباب لا هو الله تعالى فقط ولا هذه  
 الاسباب فقط ، وبالْحَقِيقَةُ العلة التامة هو الله تعالى وافعاله فان  
 الاسباب فعله كتابى . كما قال المصنف فى المقام : والحق ان فاض من  
 القدسى الصور وانما اعداد هـ من الفكر يعنى اعمال الفكر وتحصيل  
 المقدمات ليس الا معد الذهن و موجبا للياقتة للاستفاضة من الله تعالى  
 واما الفيض والنتيجة فهومن عالم القدس .

و ظاهر المحدث المجلس قد هـ سره ( ١ ) موافقته للاشاعة ان عادته  
 تعالى جرى بايجاد المسببات عقيب الاسباب وانكر على الفلاسفة اشد  
 الانكار لكن القدة فى كلامه تعطى بان النزاع لفظى وانه لم يتدبر

( ١ ) فان اثبات الصانع بقانون العلة والمعلول .

( ٢ ) ص ١٨٨ ج ٦ بحار



مرادهم فراجع ولا حظ .

٢- والمحققون يستدلون او يمكن ان يستدل لهم بان الوجدان قاض بالارتباط بين المقدمتين والنتيجة و ليس ارتباط العالم بتغير والمتغير حادث " مع " فالعالم حادث " مثل ارتباط " ضرب زيد وكرم عمرو " مع " فالعالم حادث " ولاجل هذا الارتباط نحكم بلزوم المناسبة بين المقدمتين والنتيجة . هذا والا .

و ليس هذا الارتباط بنحو العلية التامة حتى يكون تصورا المقدمتين بنفسه موجبا بنحو العلية التامة للنتيجة ضرورة ان الوصول الى النتيجة انما هو حركة الذهن نحو المطلوب والذهن انما يتحرك بعون الله تعالى بل كل شى فى العالم انما يعمل ويتحرك بعون الله و بحولته وقوته تعالى . اذ الممكن يحتاج الى العلة حدوثا وبقاء و هو بديهي بعد الدقة فى معنى الممكن وانه لاشئ ، من ذاته ، فالذهن و كل شئ فى العالم كما انه محتاج الى الله تعالى فى اصل الوجود محتاج اليه فى بقاء الوجود و ايجاد الاثر . اذ الى الله ان لا معنى للعية فى السلسلة العرضية للعالم (١) اذ الكل فى رتبة واحدة و العلية انما تتصور بين موجود اعلى رتبة و موجود اسفل حتى يفيض الاعلى على الاسفل فالعية انما هى من الله تعالى لعالم المجردات او من المجردات لعالم (١) للعالم سلسلتان عرضى و هو عالم الموجودات التى فى رتبة واحدة كالاجسام المادية و العقول التى فى رتبة واحدة ( و يعبر عنها بالعقول العرضية المتكافئة على القول بوجودها ) و طولى و هو عالم الموجودات التى بعضها فوق بعض رتبة كعالم المجردات مع عالم الشهادة المادية فان الاول فوق الثانى رتبة .

الظاهر فالدقة فى جميع ما ذكرنا تفيد ان المقدمتين معدة للذهن توجب استعداد ه و لياقته للنتيجة لانهما علة تامة بدون تأثير من الله تعالى فانه اعتقاد اسرائيلى يهودى دخل الاسلام قالت اليهود يد الله مغلولة غلت ايديهم ولعنوا بما قالوا ٠٠٠ بل : كل يوم هو فى شان ، اننا لموسعون ، بيده ملكوت كل شى ٠٠٠٠٠٠

و لان الله تعالى بذاته ( بلافعله و بلايجاد سبب منه تعالى علة تامة للنتيجة لانه تعالى ابى الا ان يجرى الامور باسباب كما قال الصادق (ع) و كما قال تعالى : وابتغوا اليه الوسيلة ، و كما نراه من نظام التكوين و الايجاد فان كل اثر فى العالم انما يتحقق باذن الله تعالى بعد وجود سبب ظاهرى و لو كان هذا السبب الظاهرى بلا اثر اصلا كان هذا النظام التكوينى لغوا من الله تعالى و اللغو ليس من الله تعالى كما ان برهان النظم فى العالم يفيد النظم القاطع فى تمام جوانب العالم . و كما نرى ان الوجدان حاكم بارتباط النار و الاحراق و نحن نقطع بان لا خطأ فى هذا الوجدان فانه وجدان وحضور ( كما قلنا فى محله بانه لا بد ان يزداد فى الانحاء ، التعليمية اصل بعنوان لزوم التبعية عن الوجدان الصريح و عدم الاعتبار الى ما يتخيل برهانا فان الوجدان القاطع كاشف عن خلل فى برهاننا ) و كما يقتضيه الامر الاتى ، و كما قال على (ع) : عمل الفكر تورث نور امع قوله : (ع) العلم نور يقذفه الله فى قلب من يشاء ، بمعنى عمل الفكر مقدمة و معدة و الله تعالى هو المفيض .

ثم اعلم انه تعالى انما يوجد الاشياء و يفيض عليها بواسطة كما

تقتضية " قانون الواحد لا يصدر عنه الا الواحد " اى الموجود البسيط الذى لاجهة تكثر فيه اصلا ( و هو الله تعالى ) لا يمكن ان يصدر عنه الكثير اصلا كما برهن عليه فى الفلسفة و كما يشير اليه آية " وابتغوا اليه الوسيلة " رواية " ابنى الله ان يجرى الامور الا باسباب " و وصف امانا القائم المنتظر " عج " فى الدعاء : " بيمينه رزق الورى و بوجوده ثبتت الارض و السماء " و لعل وجه رواية : لو لا الامام لساخت الارض باهلها " ذلك و ان كان يحتمل فيها العلية الغائية ( و التفصيل فى محله و لعله يأتى الكلام فيها انشاء الله تعالى ) .

و كما هو نظام اعمالنا فان المرسوم الذى لا يمكن التخلف عنه فى الحكومات مثلا ان يرجع امور القرى الى البلد و امور البلاد الى مركزها و امور مراكز كل مجموعة البلاد الى مركز الكل و هكذا حتى يصل لبابه و ليه الى الرئيس الاول فى كل مملكة .

و هذا النظام فى اعمالنا لا ريب فى انه مأخوذ من نظام التكوين المحسوس لنا بالوجدان فى العالم ايضا يجرى الا و امر التكوين من مبدء المبادئ الى المتصل بذلك، المقام القدس اى العقول (١) مثلا ثم الى (١) و قد صرح القوم فى مواضع متعددة منها رسالة الدعاء ( لابن سينا ) بان المراد بالعقول هو الملائكة المقربون و كذلك صدر المتألهين فى شرح الكافى ( العقل و الجهل ) و ليعلم ان الانسان مع كونه موجودا ماديا قد يترقى الى حيث يصل او يعلو العقول فيستفيض من الرب تعالى بلا واسطة و يفيض باذنه على سائر الموجودات و لعله من هذا الباب روايات فضائل الائمة عليهم السلام .

و هذا من عجائب خلقة هذه الاعجوبة و ما لطف قول السهروردى بان لاحد للانسان .

المجردات التى اسفل منها ثم الى النفوس الكلية ثم الى عالم الشهادة والظاهر و امور هذه الموجودات انما تصعد بالترتيب الى الله تعالى و هو غاية الغايات كما انه مبدء المبادئ . و مع هذه فالروح القدس سى يجرى فى جميع هذه المراتب على حسب درجاتهم .

ولا بد ان امثل مثالا آخر من انفسنا فان كل جزء من اجزائنا كالسمع مثلا انما يتأثر و يجرى عليه ما يختص من الغذاء بالسمع من طريق العضو السمعى المجموعى و هو يسمع الاصوات و لا ارتباط له من هذه الجهة بالبصر . . . و باليد . . . و بالرجل و هكذا الكن امور الكل يصعد الى النفس و الروح الانسانى الواحد يكون سمعافى ناحية السمع و بصرافى ناحية البصر و هكذا فتدبر حيدا تفهم المراد .

فتحصل من جميع ما ذكرنا ان افاضة الفيض من الله تعالى انما هو بواسطة عالم القدس و لا مؤثر حقيقى فى الوجود الا الله تعالى .

و اذا تدبرت فى اطراف ما ذكرناه تفهم مراد المصنف فى الباب .

قوله : ( ان فاض من القدس الصور ) يعنى ان الافاضة من

المجردات المقدسة على الذهن لكنه باذن الله تعالى .

٣- و فى كيفية فيضان الصور من عالم القدس على الذهن اقوال و

لا بد قبل تذكرها بيان مقدمة فى بيان حافظ الكليات و المراد من العقل الفعال فنقول :

مدرك المحسوسات الحس المشترك الذى يدرك كل محسوس

بواسطة احدى القوى الخمس الظاهرة .

و يسمى " بنظائريا " و اذا ادراك المحسوس فيحفظ فى قوة اخرى

تسمى " الخيال " فالخيال حافظ المحسوسات بعدد ركبها . و مسدوك المعانى الجزئية الواهمة و حافظها بعد الدرك قوة اخرى تسمى حافظه و مدرك المعانى الكلية لا ريب انه العقل اى نفس الروح و النفس قالوا فلا بد ان يكون حافظها غير النفس لان المدرك غير الحافظ و لا يمكن ان يقال قسمة من النفس تدرك و قسمة اخرى منها تحفظ لان النفس مجرد و المجرد لا يتبعض فلا بد ان يكون حافظ المعانى الكلية فى خارج النفس و لا محالة يكون من عالم المجردات و العقول فانها " الذكر الحكيم " و لذلك كله قالوا فالمعانى الكلية جميعا ثابتة فى موجود عقلانى مجرد يديم تدبير العالم ( كما ان التعليم ايضا نوع من التدبير ) و لذلك سموه عقلا فعلا لا اى بيده الفعل و العمل .

و لا بد ايضا بعد هذه المقدمة بيان مطلب اخر و هو بيان الاقوال فى كيفية الابصار فى العين ( هذا العين الظاهرة فى البدن ) ليتبين التشبيه الذى ذكره المصنف قده و ليعلم كيفية فيضان العلم فى النفوس فانه ايضا نوع من الابصار نعم هو ابصار باطنى و اشراق واقعى اشرف و اعلى من الابصار الجسمانى (١)

فتقول قد اختلف فى كيفية الابصار على القول :

١- قول الطبيعيين ( و قبله ارسطو و اتباعه كالشيخ الرئيس و غيره ) و هو ان مقابلة المبصر للباصرة توجب استعدادا لتفيض به صورته على الجليدية ( اى انسان العين المسمى فى لساننا " مرد مك " ) فانسان العين يحمل صورة من المبصر الخارجى . و ليس المراد انتقال صورة (١) لهم اعين لا يبصرون بها . . . من كان فى هذه اعمى فهو فى الآخرة اعمى .

مادية من الجسم الى العين بل المراد وجود صورة مماثلة للصورة الخارجية .

٢- قول الرياضيين و هو ان مقابلة الجسم توجب خروج شعاع من البصر على الجسم ( الذى له نور و الا لا يتحقق الرؤية ) و ينعطف من الجسم على البصر ويرى العين بسبب هذه المقابلة و الانعطاف والكلام فى هذا الشعاع هل انه خارج من العين او يحدث خارج العين و فى كيفية شكله الهندسى المخروطى وجوه و اقوال و الى هذين القولين ( الرياضى و الطبيعى ) و وجوه القول الثانى اشار المصنف فى فلسفته حيث قال :

|                          |                          |
|--------------------------|--------------------------|
| قد قيل الابصار بالانطباع | وقيل بالخارج من شعاع     |
| مضطرب الآخر او مخروطى    | مصمت او الف من خطوط      |
| لدى الجليدية رأسه ثبت    | قاعدة منه على المرئى حوت |

٣- القول الحديث و هو حدوث صورة مشابهة للخارج على سطح الشبكية بعد العبور من انسان العين نظير آلة العكاس .

٤- قول صدر المتألهين و هو ان النفس بقدرتها الخلاقة باذن الله تعالى يخلق صورة مشابهة للخارج فى صقع النفس ثم تظهر تلك الصورة من النفس فى انسان العين لكمال لطافته و الى هذا القول اشار المصنف بقوله : و صدر الاراهو راى الصدر ، فهو جعل النفس روياء يدري ، للعضو اعداد افاضة الصور ، قامت قياما عنه كالذى استتر .

و قد عرفت مما ذكرنا كله ان العين يتحمل صورة على جميع الاقوال

الاعلى قول الرياضيين .

وقد قال الصادق (ع) فى بيان رؤية الله تعالى : انه لا يحتمل  
شخصاً منظور اليه (١) اى غيره تعالى يتحمل شخصاً وهو الصورة .

اذا عرفت ذلك كله فاعلم ان فى كيفية فيضان العلم اقوال :

١- انه على طريق الرشح : يتصل النفس بالعقل الفعّال الذى  
قد عرفت انه حافظ العلوم اتصالاً روحانياً فيترشح العلوم منه على النفس  
على حسب استعداد النفس نظير قول الطبيعيين بحدوث صورة فـى  
العين عند المقابلة فهذا القول ايضا يقول بحدوث صمرة علمية فى النفس  
الاتصال المعنوى من رشحات العقل الفعّال .

٢- على سبيل الاشراق يشرق نور العقل الفعّال على النفس  
المستعد المشغول بالتفكر ( وفى هذه المرتبة يسمى العقل بالفعل ) و  
ينعطف هذا الشروق من النفس الى العقل الفعّال فيرى الشخص ما فى  
العقل الفعّال من العلوم بقدر استعدادها نظير قول الرياضيين فـى  
الابصار بانه يخرج شعاع من البصر الى الجسم و منه يعطف على البصر  
فيرى الجسم .

٣- على سبيل الفناء : اذا كمل اتصال النفس بالمجرد والغيب  
يفنى فيه اى لا يرى غيره و يغفل عن الغير و بالفناء فى المجرد الذى  
هو فناء فى الله تعالى يرى الاشياء بعين رؤية المجرد ( وقد تقدم  
بحث الفناء مضافاً لراجع ) فبالفناء فى الله يكون سمعه و بصره عن الله  
تعالى كما قال تعالى فى الحديث القدسى : لا يزال عبدى المؤمن  
يتقرب الىَّ بالنوافل حتى اكون سمعه الذى يسمع لربه و يصره الذى

يبصر به و يده الذى يبطش بها . . . فعلمه علم الله تعالى به —ذا  
 الاعتبار و اذ اخطأ علمه فمن نقض توجهه و عدم حصول الفناء له .  
 ( فبالفناء يعمل عمل الله و هو كمال العشق و قد مضى ) نظير  
 اعتقاده قد ه فى الابصار ان النفس تعدرته الصفاة باذن الله يوجد صورة  
 فى النفس .

### تبصرة

~~~~~

ان قلت لا تفهم هذه الاقوال فى فيضان العلم من الاتصال بالغيب  
 و الاشرار من الغيب و الفناء فى الغيب لحصول العلم لمن لا يعتقد  
 بالغيب كالكفار فكيف يحصل لهم الاتصال بالغيب و الاشرار او الغناء  
 و هم لا يعتقدون بالغيب اصلا ؟

قلت ليعلم ان هذا الاشكال على قول المعصوم ( ع ) ايضا حيث  
 يقول : العلم نور يقذفه الله فى قلب من يشاء و قوله : عمل الفكر تورث  
 نورا فالكاfer لا نور له و لا يعتقد بالرب حتى يقذف فيه . فاعلم ان الاتصال  
 بالغيب لا يلزم اقتفاده فعند التوجه التام الى العلم و الغفلة عن  
 الشهوات و سائر الموانع يحصل الاتصال بالمعاني و العلوم التى فى  
 الغيب و هو بعينه اتصال بالغيب .

فالاتصال و الاشرار و الفناء لا يلزم اعتقاد الغيب كما ان حصول  
 الاشرار و الصورة و ايجادها فى ابصار البصر لا يلزمه علم المبصر بذلك  
 فكم من مبصر لا يفهم حقيقة الصبار ؟ .

كما ان المراد بالفناء و الاتصال ليس الرياضة النفسانية و التقوى



المعروف بيننا بل الغفلة عن موانع العلم اى القوى الغضبية والشهوية و نحوهما فان من يريد حل مسئلة لا بد ان يغفل من الموانع كلها حتى يتمركز قواه الدماغية فى تلك المسئلة وعند ذ لك يقذف من جانب الله تعالى ( و هو علة كل شى ) نور فى قلبه هو العلم ، لانورانية الباطن بجميع الجهات المعروف بيننا .

قوله : ( و الكليات العقلية المتحملة الخ ) اعلم ان الكليات التى تحمل عند العقل اما وجودية حقيقية كالانسان و نحوه او ليست وجودية حقيقية بل اعتبارية محضة كالملكية الاعتبارية ( اذ لا فرد حقيقى لها ) و مراده قد ه من المتحصلة القسم الاول ثم الاول اما وجودى بنفسه كالانسان او وجودى بوجود منشأ وهو الانتزاعات كالفوقية و التحتية و نحو ذ لك فـان الانتزاعات ليست صرف اعتبار بل لها حظ من الوجود و الفوقية مثلاً ثابتة و ان لم يكن انسان فى الخارج تعتبرها بخلاف الملكية فانها اعتبار من العقلاء و لو لم يكونوا لم تكن . و مراده قد ه من المتاصلة القسم الاول اى ما لا يكون انتزاعيا .

اذا عرفت ذ لك فاعلم ان فى تصور الكليات الحقيقية الوجودية مذهبين : ١- مذهب المشائين و هو انها تنتزع من تصور الافراد فان الذهن يتصور الافراد ثم يحذف الخصوصيات الفردية فيبقى الجامع الكلى فى الذهن . ٢- مذهب الاشراقيين و حاصله ان للكليات الحقيقية غير هذه الافراد الخارجية فود عقلانى مجرد فى عالم الذكرو التجرد يربى هذه الافراد و يقيض عليها باذن الله تعالى و الذهن اذا توجه الى الكلى ففى الحقيقة توجه نحو ذ لك الفرد المجرد لكنه امكن بعد الطريق .

و كون المشاهدة غير نقية بل مشوبة لا يدرك جميع الخصوصيات لذلك  
 الفرد العقلانى فيرى انه ينطبق على جميع الافراد فيتخيل انه ادرك  
 الكلى وح فتسمية الكلى (على المعنى المصطلح) ليس الا صرف توهم  
 الذهن و الواقع من معنى الكلى هو السعة الوجودى الذى فى اصطلاح  
 الاشراقيين ، الذى فى ذلك الفرد المجرد فانه موجود محيط .  
 قالوا وهذا نظير ما اذا بصرت شبحا عن بعيد فحيث لم يتميز عندك  
 تحتمل انطباقه على زيد وعمرو و . . . .

و حينئذ فاعلم ان مراد المصنف قده من قوله : (و الكليات المتحصلة  
 الخ ان درك الكليات و احكامها على مذهب الاشراقيين ليس بورد شئ  
 فى الذهن حتى يجئ مذهب المعتزلة القائلين بالعلية وان المقدمتين  
 مولدتان للنتيجة اذ ليس مولود حتى يكون له مولد .

### تقسيم للقياس

قوله : (الاشكال فى تربيع) و بعض المنطقيين الغربيين (١) يرتبون  
 الاشكال الاربعة على ترتيب اخر غير المرسوم و هو ان الشكل الاول ( و  
 يسمونه الشكل المستقيم) شبيه الشكل الرابع المرسوم غير ان موضوع  
 النتيجة انما هو فى الكبرى لا الصغرى نحو الحيوان جسم و البقر حيوان  
 فبعض البقر جسم ، و يسمونه مستقيما بمناسبة خطهم الكتابى من الابر  
 و الشكل الثانى و يسمونه غير المستقيم و هو الشكل الاول المرسوم  
 و ليس مورد استعمالهم نوعا .

(١) "هربرت ميلون" و غيره .

والشكل الثالث و يسمى الشكل المنفى و هو الثانى المرسوم ووجه التسمية ان النتيجة سلبى .

والشكل الرابع و يسمى الجزئى لكون النتيجة جزئية هو الشكل الثالث المرسوم .

قوله : ( بديهى الانتاج ) و الشبهة فى الشكل الاول معروفة من القديم و ذكرها الغربيون ايضا ترى تفصيلها فى المنطق المقارن .

قوله : ( حتى يكون الموضوع الخ ) يعنى ان كثرة توجه الذهن الى الكليات و العناوين صارت منشأ للغفلة عن المصاديق و التوجه التام الى العناوين الكلية و لذلك يكون حكم بحسب وصف للموضوع معلوما و بحسب وصف آخر للموضوع مجهولا كالحساسية للحيوان فانها معلومة الثبوت لعنوان الحيوان و مجهول الثبوت لعنوان الانسان مع ان الانسان من مصاديق الحيوان فتعلم ارتباط الحساس مع الحيوانية و تغفل عن الارتباطه مع الانسانية .

قوله : ( ثم ضروب الثانى المنتجة ) و انما اشترطوا كلية الكهوى لئلا ينتقض بمثل قولنا لاشئ من الحجر بحيوان و بعض الجسم حيوان بعض الحجر ليس بجسم . ووجه الانتاج فى الضروب المنتجة ان فى مثال لاشئ من الحجر بحيوان و كل بقر حيوان مثلا ثبت الارتباط بين الحيوان و البقر و ينفى الارتباط بين الحيوان و الحجر فيعلم انه لا ارتباط بين الحجر و البقر اذ لو ارتبطا ( و الغرض ارتباط البقر و الحيوان ) لكان الجبر له ارتباط بالحيوان بواسطة البقر مع انه نفى اى اقسام الارتباط بين الحجر و الحيوان فى الصغرى .

قوله : ( من مطلع الانوار ) يعنى ان العلم من عالم القدسي اى الذكر الحكيم كما مضى و هو باذن الله تعالى فالعلم ح من الله تعالى اى مطلع كل نور بواسطة عالم العقول و الذكر .

و المراد من النور نور العلم اذ العلم نوره يظهر الاشياء و يرفع به ظلمة الجهل كما فى الحديث : العلم نور يقذفه الله فى قلب من يشاء .  
قوله : ( ثم ضروب الثالث ) ان قلت ما وجه لزوم ايجاب الصغرى فى الشكل الثالث و لم لا يكون مثل الشكل الثانى حيث ينتج مع اختلاف المقدمتين فى الكيف ؟

قلت : وجهه ان الحد الاوسط محمول فى مقدمتى الشكل الثانى و الاكبر موضوع الكبرى و الاصغر موضوع الصغرى فليس الاكبر محمولا بخلاف الشكل الثالث فان الاكبر محمول فى الكبرى و يحتمل كون المحمول اعم فلا يمكن سلبه عن الاصغر لاحتمال كون الاكبر المحمول جنسا للاصغر و الاوسط كليهما فلا يمكن سلبه عنهما كما ترى فى مثال لاشى من الحيوان بحجر و كل حيوان جسم لاشى من الحجر بجسم و هذا كذب .

قوله : ( و رابعا ينبوع الطبع ) و التحقيق ان شرط " خينكاين " اى اختلاف المقدمتين فى الكيف مع كلية احديهما ( و قد مضى انه احدى شرطى الشكل الرابع ) لا يصحح امر الشكل الرابع لو ورد امثلة كثيرة على خلافه مثل :

١- كل انسان حيوان و بعض الحيوان ليس بانسان = بعض الحيوان ليس بحيوان .

٢- كل ناطق انسان و بعض الحيوان ليس بناطق = بعض

الانسان ليس بحيوان .

٣- كل انسان حيوان و بعض الجسم ليس بانسان = بعض

الحيوان ليس بجسم .

٤- كل انسان جسم و بعض الجسم ليس بانسان = بعض الجسم

ليس بجسم .

٥- بعض الحيوان ليس بانسان و كل انسان حيوان = بعض

الانسان ليس بانسان .

و . . . . .

نعم لم يظهر لنا النقض فى غير الذاتيات و ان لم تتبع كاملا و ح  
فيمكن ان يقال لا يتم ما ذكره فيما كان الاكبر جنسا للحدين الاخرين او  
مساويا لاصغر مثلا و حيث انه يحتمل ذلك فى جميع موارد الذاتيات  
فلا يتم ح القاعدة التى ذكرها .

قوله : ( ذوالشرفين الخ ) اى الضرب الاول من ضروب الشكل الثالث  
المؤلف من موجتين كليتين ( و لذلك يكون ذوشرافتين من جهة الكلية و  
الايجاب ، و يكون اخص من اكثر الضروب الباقية بلحاظ الكلية اذ الكلى  
اخص من الجزئى لصدق الجزئى فى كل مورد صدق الكلى و لاعتكاس )  
اذ لم ينتج كليا فعدم انتاج الضرب الاخص اى مالاشرافه له ، و الاعمال  
الجزئى ، للكلية واضح .

و انما آخر هذا الكلام عن بيان ضروب الشكل الثالث و ذكره خاتمة

الكلام فى الاشكال لانه قاعدة كلية يجرى فى غير الثالث ايضا .

قوله : ( بالتظهير ) اى و لو لم يكن قياس ذوالشرفين مع غيره بل

قياس ذو شرف واحد مع غيره فاذا لم ينتج الكلى ولو السالب كليا فعدم  
انتاج الجزئى اوضح .

قوله : ( ثبت فى استثنائهم ) عبارة اخرى عن قولنا : الباب الثانى  
من القياس القياس الاستثنائى .

### قياس الخلف

قوله : ( خلاف المقرر الخ ) كانه اخذه الخلف بضم الخاء فانه بمعنى  
الاخلاف فى القول و خلاف المفروض لكنه لا يناسب الوجه الاخر اى  
الانتقال من الورا فانه من الخلف بفتح الخاء مع ان الاختلاف انما هو  
فى وجه التسمية لاصل التسمية فلا بد ان يكون التسمية على اى حال هو  
الخلف بفتح الخاء لا الضم و وجهه انه بمعنى الورا او بمعنى القول  
الردى و الباطل كفاى كتب اللغة و حيث انه ينجر الى اجتماع النقيضين  
من جهة الاعتقاد بطرفى النقيض سمى قولنا باطلا ورديا .

### فى الاستقراء

قوله : ( حكم على الكلى ) لا يخفى ان الاستقرار ليس هو الحكم بل  
الحكم نتيجة الاستقراء و الاستقراء حجة على الحكم كما ان القياس نفس  
المقدمتين اللتين يلزمهما قول آخر اى النتيجة و ليس القياس نفس  
الحكم المستفاد منه اى النتيجة .

و فى الاستقراء و التمثيل مباحث آخر ذكرناها مفصلة فى كتابنا

فراجع .

قوله : ( و زيف بانه يقتضى عليه الخ ) يعنى انه لو كان نفس الدوران موجبا للحكم بالعلية فلا يدان يحكم على كل منهما بانه علة للاخر لان كلا من هذين المسميين بالحكم والعلة دائر مدار الاخر .

## البرهان

قوله : ( موقنة الخ ) يعنى انه يلزم فى البرهان ان يكون مقدماته يقينية و قطعى الصدق و هو المراد من ضرورى الصدق فى بعض عبارات القوم لا الضرورى قبال النظرى .

قوله : ( و هى نعم موهبية الخ ) ان الذهن الساذج الانسانى فى بدو حياته بلانقش ذهنى يسمى العقل الهىولانى اى ليس عنفدئذاثر من الادراك و التعقل فى الذهن بل ليس الامادة التعقل و هىولاه و اشير الى هذه المرتبة فى قوله تعالى و الله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا .

و المرتبة الثانية مرتبة العقل بالملكة و هو فيما حصل البد يهيئات الاولى فى الذهن و هذه القضايا البد يهية توجب استعداد اقربا للتعقل و كشف المجهولات فهذه المرتبة ملكة العقل و استعداد و المرتبة الثالثة مرتبة العقل بالفعل اى حين التعقل و الادراك و هى فيما حصل مقدمات المطلوب المجهول فى الذهن تحو ترتيبها و جمع شرائط انتاجها فانه عقل بالفعل اى صار التعقل متحققا و المرتبة مرتبة العقل بالمستفاد اى مرتبة الاستفادة من التعقل بالفعل و هى حين اخذت النتيجة و استفيدت .

وقد ظهر مما ذكرنا ان مرتبة العقل الهيولانى مرتبة العدم والقوة اى لما يتحقق التعقل والادراك بل الذهن فى مرتبة القوة والاستعداد وعدم التعقل فعلا وان الفرق بين العقل الهيولانى والملكة كالفرق بين العدم والملكة حيث ان الاول عدم والثانى وجود .

وانما قلنا كالفرق بين العدم والملكة لان عدم الملكة عدم فيها كان الوجود متوقعا كعمى الانسان واما العقل الهيولانى الذى فى اوان الولادة فليس وجود التعقل متوقعا منه وايضا العقل بالملكة ايضا ليس عقلا بالفعل وجود للتعقل بل هو تحقق مقدمات التعقل اى البديهيات وظهر ايضا ان رأس مال الانسان فى المسائل الادراكية هو القضايا البديهية فانها قنينة الذهن وذخيرته التى منها يستخرج المجهولات والويل لمن لم يلتفت الى ذخيرته ولم يستريح منها وتفكر عميا وبلا توجه الى منشاء الفكر وح فماربحت تجارتة .

قوله : ( فى محل واحد شخصى ) انما قيد بالشخص لجواز الاجتماع فى الواحد النوعى والجسمى اى الشيثيين الذين يتحد نوعهما وجنسهما كما ترى السواد والبياض فى افراد نوع واحد كالانسان .

قوله : ( لنا شهوة الخ ) هذه مثال الادراك بالقوى الباطنة كما ان العلم بذاتنا وبفعل ذاتنا ( كخلق الصور فى الذهن ) مثال الادراك بالذات .

قوله : ( استفادة العقل من المقارق ) على ما سبق فى قوله : والحق ان فاض من القدس الصور ، وانما اعادته من الفكر من ان الفكر معدو المفيض هو الوجود القدسى باذن الله تعالى .



قوله : ( ان قلت ) مربوط بتعريف الاوليات و المشاهدات يعنى ان كلا التعريفين صادق من وجه ، فان السواد و البياض حيث انهما ضدان فعدم جواز اجتماعهما كانه اولى و من جهة تشخيص انهما ضدان يحتاج الى مشاهدة مامن حيث فهم معنى السواد و البياض دقيقا . و الجواب انه من الاوليات و الاحتياج الى المشاهدة انما هو التصور الموضوع اى السواد و البياض و الدقة فيهما .

قوله : ( و الاخر القياس الخفى ) و هذا هو الفارق بين التجربة و الاستقراء فكل مورد ينضم الى المشاهدة هذا القياس الخفى فهو تجربة برهانية و الافاستقراى ظنى كما ترى فى مثال المضغ المعروف فانه لا يمكن ضم القياس اليه اذ كثرة تحريك الفك الاسفل لا تكون دليلا عليه فى تمام الحيوانات حتى ينفع فى المشكوك لانا نحتمل جدا الفرق بين التمساح و غيره مثلا و لكن لانا نحتمل الفرق بين زيد و سائر الافراد المختلفة فى بلاد مختلفة و خصوصيات مختلفة ، فى جهة تأثير السقمونيا مثلا .

قوله : ( امر ينضم الى العقل الخ ) يعنى انه اما يحتاج الى ما ينضم الى المدرك ( بالكسر ) او ما ينضم الى المدرك ( بالفتح ) او اليهما معا .

### فى البرهان العلمى والآنى

و قد يذكر غيرهما برهانان اخران شبه اللم و شبه الان و الاول هو الذى يسمى برهان الصديقين و هو الاستدلال من الذات على الذات كمن لا يرى انفكاكابين الحق و خلوقاته و يرى المخلوقات و جهام من وجوه الحق تعالى و يقول : يا من دل على ذاته بذاته و يقول : تعرف لى فى

كل شىء و يقول : متى عبثت حتى تحتاج الى دليل . . . ترددى فى الآثار يوجب بعد المزار . . . الغيرك من الظهور ما ليس لك . . .  
والثانى ما ذكره بعض العرفاء فى الاستدلال بالنفس الانسانية حيث يرى النفس فانية فى الرب تعالى و يجرى عليها حكم الوصول الى الحق بنفس الحق تعالى .

و التحقيق انهما لا ينفك<sup>ان</sup> عن اللم و الان و لا يكون برهان يخلوعن اللم و الآن غاية الامر انه نبه على امر اخر وراء البرهان فافيد فى برهان الصديقين ان هذه الآثار ليست متميزة عن الله تعالى على حذو سائر الآثار و المؤثرات اذا الآثار و المؤثرات فى العالم المادى ليس على نحو العلية بل على نحو الاعداد كما مضى بخلاف الحق تعالى فانه على نحو العلية الحقيقية و الافاضة منه تعالى فالآثار الدالة عليه تعالى بطريق البرهان الانى لكن ليعلم انها ايضا وجه من وجوهه تعالى و عند الغفلة عن هذه الجهة يتحقق البرهان الانى و عند التوجه و العلم بذلك لا يكون جهل حتى يحتاج الى البرهان و ان شئت قلت زيد على اصل البرهان ان الدلالة انما نشئت باختيار من المدلول . و هكذا فى برهان شبه الان فى طريقة العرفاء من جهة فناء النفس بل الامر فيه اوضح فانه فناء تسامحى قوله : ( اسبق بالشرف ) اذا العلة اشرف من المعلول .

قوله : ( اوثق ) التحقيق ان فى كل من الان و اللم قد ينتقل الى المطلوب المعين و قد ينتقل الى المطلق فانا اذا علمنا ان الدخان اثر النار فعند رؤية الدخان ننتقل الى النار و هو مهيئ و اذا علمنا ان الدخان وجوده ليس من نفسه بل له علة لكننا نعلم علته فننتقل الى

علة ماغير معينة و فى اللم ايضا اذا علمنا ان علم زيد مثلابقر عمر و علة لاعطاء الدرهم تنتقل منه الى الحكم بانه اعطاه الدرهم و اذا علمنا انه علة لاعطاء الدرهم او الاكرام فننتقل الى احد هما غير المعين . فلا يكون ما ذكره المصنف علة للاوثقية نعم حيث ان العلة حد تام لوجود المعلول و المعلول حد ناقص لوجود العلة كما مضى فى مشاركة الحد و البرهان فاللم اشرف و يمكن جعل هذا بوجه علة للاوثقية ايضا بان العلة تظهر المعلول اوضح مما يظهر المعلول العلة .

و اعلم ان ابن سينا و تابعيه جعلوا للذى اوثق لكن المحقق الطوسى و القوشجى و كثير من المناطق المتجددين جعلوا لانى اشرف قال (( ميلتون )) : لا يمكن لنا معرفة العلة ما لم يؤثر فى المعلول فلا طريق الى العلة حتى يعرف بها المعلول .

و يستفاد من برهان ابن سينا — على ما بالبالى — ان لانى لا يعتبر اصلا و هو اعتقاد بعض اكابر العصر ذام ظله .

قوله : ( كما هو المشهور ) يعنى ان علية تعفن الاخلات للحمى امر شهورى لا واقعى اذ العلية انما هى من باطن العالم فتعفن الاخلات معدلا علة .

قوله : ( بحسب متممات العلل الرابع ) فان الشرط اما شرط تأثير الفاعل فيلحق بالعلة الفاعلى او شرط تأثير المنفعل فيلحق بالعلة المادية كما ان المعد و رفع المانع ايضا كذلك و اما الالات و الادوات فهى واسطة فى وصول اثر الفاعل الى القابل فيمكن الحاقها بالعلة الفاعلية قوله : ( و علل بالذات لا بالعرض ) يعنى ان من تقسيمات العلة

تقسيمها الى العلة الذاتية والعرضية كما يأتى مثالها و ليعلم ان المأخوذ فى البرهان هو العلة الذاتية لا العرضية اذ المعلول فى العرضى ليس معلولا لتلك العلة بنفسها بل بواسطة و فى الحقيقة معلول تلك الواسطة فليس الحكم له على اليقين ، و البرهان لا بد ان يكون ضروريا قطعيا فاليقين ح بالواسطة و البرهان ح ينحل الى برهانين فتدبره .

فروقها العلم الالهى : المراد بالعلم الالهى هو الفلسفة و هذا شروع فى شرح اقسام العلل من التام و الناقص و بالفعل و بالقوة و القريب و البعيد و المتوسط و بالذات و بالعرض و بالدقة فيما ذكرناه فى المباحث السابقة يعلم المراد من الامثلة فراجع و تدبر .

قوله : ( من العموم و الخصوص و . . . ) العلة الاعم كالانسان للافعال المختلفة و الاخص كالشمس للحرارة و البسيط كالمجردات و المركب كالماديات . و غيرها كالعلة الكلية كطبيعة الانسان للترقى و الجزئى كهذا الانسان لهذا العمل . و ليعلم ان العلة الكلية مساحية فى التعبير اذ العلة لا تكون كليا اذ الكلية بوصف الكلية ليس موجودا اعلى قول الرجل الهمدانى الباطل .

قوله : ( بل فى المفارقات عين الفاعل ) قد مضى تحقيقه فى مباحث اتحاد ما و لم فى بحث " اس المطالب " فراجع .

قل و فى الانسان الكبير : اى مجموع العالم اتحاد غاية خلقه العالم مع فاعله اى الحق تعالى يعلم ماضى فى مباحث " اس المطالب " وان الحق تعالى لا يفعل فعلا بغرض استكمال ذاته لعدم نقصه بل لاستكمال الغير و انما يوجد الناقض فيستكمله لانه فياض وجودا و الوجود من لوازم

ذاته بالاختيار و هو المراد من قول الشاعر الفارسى :

پر یرخ تاب مستورى ندارد      در اربندى سر از روزن برآرد

و هذا هو المراد من الحديث المشهور : كنت كنزاً مخفياً ( و الاصح خفياً )  
فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لكى اعرف - يعنى ان علة الایجاد هو  
حب الذات و الابتهاج بالصفات الذاتية كمبدء الجود و نجوه فخلقت  
الخلق لاعرف بالوجود فيقصدونى فاجود ايضا عليهم .

وليعلم ان ظاهراً لحدیث ان غاية الخلقة له تعالى ان يعرفه المخلوقات لكن  
لوضح انه تعالى لا يحتاج الى ان يعرفه الغير لا بد ان يحمل على انه غاية الفعل  
لا الفاعل يعنى ان غاية الخلقة فى المخلوق ان يعرف الرب فيستكمل بذلك او يحل  
على ان المراد ان غاية الخلقة الفاعلية لله تعالى ان يعرفه المخلوقات فيقصدونه  
فيجود عليهم لكونه جواد او الجواد لا يحتاج فى عمل الجود الى غاية اخرى سوى  
كونه جواد افتدبر البحث جيداً .

و كل ما ذكرنا يجرى فى آية : ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون  
على مافسر بالمعرفة او يؤخذ بظاهرة اى العبادة لكن روح العبادة هو  
الخلوص و المعرفة كما فى الحديث : لم اقبله الا ما كان لى خالصاً ( وسائل  
ابواب الثنية ) .

قوله : ( حق علوم الشئ ) اى احق العلم بالشئ من ناحية الفاعل و  
اليقه البرهان الفاعلى الذى حد اوسطه ذات الله تعالى فيستدل به  
على معلوله لانه اتم الفواعل .

قوله : ( لانه الفاعل التام و فوق التمام ) قد مضى فى بعض المباحث  
السابقة ان بعضهم يقولون بان المجردات فى عالم العقول غير محدودة

ولا مهية لها فهى الكاملة التامة بلانقضى وحد وعليه فالحق تعالى فوق التمام اى فوق العقول لانه تعالى مصدر العقول و موجدة .

قوله : ( بمقتضى عموم قدرته الخ ) يعنى ان جميع مراتب الفاعلية فى العالم من توابع فاعلية الحق تعالى و الكل مطويات بيده لان مشيته و ارادته و قدرته عامة و لو خرج فاعلية شى عن تحت فاعلية الحق تعالى لم يكن قدرته تعالى عامه و المراد بعلمه الفعلى هو العلم بالشئ قبل ايجاده ثم يوجد على طبق العلم و القصد فالعلم من مقدمات الفعل بخلاف العلم بالشئ بعد الوجود كاكثر علومنا فانه العلم الانفعالى كالعلم بالانجم و الارضيات و اما العلم بافعالنا التى نريد ان نفعلها فهو العلم الفعلى .

قوله لانه معطى الوجود الخ ) ضمير لانه يرجع الى السبب و المراد ان السبب ما يعطى الوجود و يوجد الشى مع ان الايجاد و اعطاء الوجود فرع وجود نفسه فيحتاج كل سبب اليه تعالى فى اصل وجوده و يمكن ان يرجع الضمير اليه تعالى و الباقى كما كان يعنى انه تعالى فقط معطى الوجود فى العالم اصف اليه ان الايجاد الذى فى الاسباب فرع وجود نفس الاسباب فيحتاج كل سبب اليه تعالى لانه فقط معطى الوجود .

قوله : ( بل نسبة الشى الخ ) المراد بالشى هو الوجود المطلق او وجود السبب و المراد ان نسبة الوجود الى الفاعل نسبة وجوبية ضرورية لا متناع انفكاك وجود المعلول عن وجود علته لكن نسبة الى مهية المعلول بالا مكان يعنى ان المهية خالية عن الوجود و العدم و كل من الطرفين ممكن بالنسبة اليه فالذات فاقد للوجود و انما يصل الوجود الى الذات

من ناحية فاعله و علتة فكل وجود فى السبب و غيره انما يتحقق بالله تعالى و هذا كالحياة فانها بالنسبة الى الحق تعالى واجبة معلولة له وبالنسبة الى المادة الجامدة القابلة ممكنة اى يمكن ان تحقق فى المادة وليست بضرورية و الحاصل ان به الوجود بالشرأثروجب .

قوله : ( و فى اثولوجيا الخ ) الحضور عند المبدء الاول اى الله تعالى لا ريب انه ينبىح حضور المعلول عند العلة يعنى انه تعالى واحد لكل شى و محيط به او لم يكف بربك انه على كل شى شهيد و هذا لا يمكن الا بان يكون وجود كل شى بيده تعالى و منه تعالى .

قوله : ( فاعل حق فاعل الهى ) الفاعل فى طبيعيات الفلسفة مبدء الحركة و فى الهيات الفلسفة مفيض الوجود و معطيه و المراد هنا ان الفاعل الالهى اى الاصطلاحى فى الالهيات هو الحق تعالى لانه فقط معطى الوجود .

و كما اشار فى " اثولوجيا " كل الاشياء حاضر عنده تعالى اذ هو عالم بذاته و الذات منكشف لديه و ذاته جامع لجميع كمالات مادونه فيعلمها جميعا فان كل وجود منطوق وجوده تعالى و عنت الوجوه للحى القيوم " بر هر چه نظر كردم رخسار تو ديدم " ما رأيت شيئا الخ .

قوله : ( و كل مهية من لوازم سمائه و صفاته ) يعنى ان كل مهية من المهيات لازمة لصفة خاصة من صفاته تعالى ، اذ برهان سنخية المعلول و العلة يعطى ان هذا الناقص المحدود بمهية من المهيات مرتبط بصفة منه تعالى كما ان افعاله تعالى كذلك فالرزق بجهة الرزاقية و الخلق بجهة الخلاقية و . . . .

فكل مهية ايضا منطوقى صفاته تعالى ولازمة لها لكن المراد باللزوم هنا ليس اللزوم المتأخر فى الوجود حتى يكون المهية موجودة بنفسها ( لا بالوجود ) وتكون لازمة للصفات على نحو لزوم اللازم للملزوم كالحرارة للنار مثلاً بل المراد من اللزوم هنا هو الانطواء .

و بالجملة فالوجودات و المهيآت جميعاً منطوية فيه تعالى فلا يعزب عن علمه الفعلى و ايجاده ذرة فى العالم و ح فكما ان الوجودات جميعاً فانية و منطوية فيه تعالى كذلك العلم بهان فى علمه تعالى بذاته اذ العلم بالذات علم بجميع المعاليل اجمالاً . فالفانى فيه ( و ليعلم ان هذا الفناء عين البقاء يعنى ان فناء الوجودات فيه تعالى معناه بقاءها ببقاء الحق تعالى ) العلم به ايضاً فان فى علمه تعالى بذاته .

هذا كله تحقيق للمتن : فاعل حتى فاعل الهى . يكشف ذاته له كما هى و تحقيق قوله : فله العلم بالمعلول .

فحاصل الكلام انه تعالى علة جميع العالم بذاته القيوم بلا احتياج الى الغير و عالم بذاته و انه علة و العلم بالسبب و العلة بما هو سبب و علة مستلزم للعلم بالمعلول كما ان العلم بوقوع حركة اليد مع العلم بانها علة حركة المفتاح مستلزم للعلم بحركة المفتاح المسبب عنها . فتحصل انه تعالى عالم بجميع العالم .

قوله : ( و علة معلولها ساوت ) مراده قد ه من هذا البحث ان احسن البراهين ما كان اوسطه العلة مساوياً للأكبر الذى هو المعلول لكمال الارتباط و يمكن عكس هذا البرهان و جعل المعلول اوسط و العلة اكبر لكونهما متساويين لا ينفك احدهما عن الآخر فكما يمكن الاستدلال



بالعلة على المعلول فكذا العكس فاللم و الآن متساويان ح فى الحدود  
مثل كسوف القمر و توسط الارض بينه والشمس فانهما متساويان فيمكن ان  
يقال القمر منكسف و كل مستضى من الشمس منكسف اذا توسط الارض بينه  
و بين الشمس فالقمر قد توسط الارض بينه والشمس و يمكن ان يقال  
القمر توسط الارض بينه والشمس و كل ما هو كذلك منكسف فالقمر منكسف  
ففى العلة غير المساوية للمعلول اذا اريد اكمال برهانها فلا بد ان  
يؤخذ الجامع بين العلل الجزئية و يجعل اوسط و ح يكون مساويا  
للمعلول . فيقال مثلافى مثال السحاب تكاثف الهواء او انعقاد البخار  
اى احدهما متحقق و اذا تحقق احدهما تحقق السحاب فالسحاب  
متحقق و هكذا فان كان بين هذه الامور قدر مشترك عام كاصل التسخن  
الاعم من التعفن وغيره فى الحمى فهو يجعل اوسط و الا فنعنوان  
انتزاعى مثل كلمة احدهما .

### (فروض فى مقدمات صناعات اخرى)

قوله : ( سلب مال الانسان قبيح ) فان الاحترام بالمال انما هو من  
جهة حفظ الاجتماع و الاداب و السنن و كذا لزوم ترك الكذب انما هو  
لحفظ النظم و الرسوم .  
قوله : ( كان نبيا ) عد المأخوذات من الانبياء من قسم المقبولات انما  
هو لاجل انها وان اوجبت جزما و قطعاً لكنها ليست يقينية فى الاصطلاح  
اذ اليقين مالم يكن عن تقليد .  
قوله : ( و الحال ان المجرد فى باطن العالم ) كما ان الروح

الانسانى ايضا محيط فى حد ذاته بالمكان و الزمان و قد يشهد لـه  
حوادث فى التنويم المغناطيسى فيرجع الروح الى الازمنة السابقة لكشف  
المطالب .

و قال المولوى :

لا مكانى كاند ران نور خداست ماضى و مستقبل و حالش كجاست  
قوله لان نور الله تعالى اعز : دليل اصل المطلب من كون هذا  
و هميا و اما دليل كون هذا الغلط اعظم فللنسبة الى الشرع فيكون بهتنا ايضا .  
قوله و النفوس الكلية الخ : قد مضى تفسير هذه الاصطلاحات فى  
اوائل الكتاب و ان التسمية بالكلية على مذاق الاشراق و المراد هو  
الاحاطة . و المراد بالمجردة المجردة عن الابدان و المتعلقة هى  
المتعلقة بالابدان .

قوله و العقل يقفو الخ : توضيحه ان الوهم ربما يقبل المقدمات و  
لكن اذا وصل الى النتيجة نكص الوهم و استوحش و لم يقبلها كونها  
بعيدة عن دركه مثاله ما قاله الشيخ فى الاشارات من ان المحسوسات  
لها علل و مبادى و يحكم تقدم العلة على المعلول لابدان تكون العلل  
قبل المحسوسات و لاجل هذا التقدم الرتبى و العلوى يمكن ان لا تكون  
تلك المبادى محسوسة فينتج ان من الممكن ان يكون موجود غير محسوس  
لكن الوهم مع عدم انكاره المقدمات يستوحش من النتيجة و يستبعد .

و اظنك قد دريت ان عدم انكاره المقدمات ليس داخلا فى تقسيم  
القضايا الوهمية و ليس ايضا دخيلا فى انكاره النتيجة و انما هو بيان الحال  
و الحاصل ان من اقسام الوهيات ما يعتقده الوهم لصرف استبعاد خلافه

وان سلم المقدمات •

## فى الجدل

قوله وجدل بنهجة حسناء الخ: قد فسر الجدل الاحسن فى الاية المباركة بما تشكل من محمودة الراء اى ما يعم به الاعتراف • لكن المستفاد من روايات المقام غير ذلك راجع تفسير البرهان •

قوله ( فى الشعر) و من هنا للبعض بعض اوقع: يعنى قال شيخ الاشراق ان بعض الاشعار اوقع للنفس من الخطابات لشدة تحريك الخيال • لكن فيه ان صرف التحريك و لو بواسطة آلة الموسيقى ليس بمرضى عند الشرع و العقل بل المطلوب هو التحريك بالعلم و الدرك ظنيا و جزميا فى الدرك اقناع الطرف ثم يتحرك نحو العمل و الشعور الخيالى و نظيره كالموسيقى يتحرك نحو العمل بلادرك و اقناع •

## فى المغالطة

قوله العقل الناقض او الوهم: التردد باعتبار الاختلاف فى انه هل يكون الوهم قوة اخرى قبال العقل او هو العقل اذا كان فى مرتبة دانية كالكثير العوام فى اكثر مدركاتهم • و اما توصيفه الوهم بالرافع فلان الوهم اذا ترفع و تجاوز حده • من درك المعانى الجزئية و اراد الحكم فى الكلليات فحينئذ يوجد الاشتباه و اما اذا توقف فى حده و لم يدخل فى المعقولات لم يكن فساد •

قوله و التشابه: قد تقدم فى المعرف ان التشابه اعم من الاشتراك

والمجاز والاستعارة والتاويلات المصداقيه اى بيان الفرد فان ذكر  
فرد معين ايضا ربما يوهم الاختصاص و ليس بمراد فيوجب الاشتباه .

قوله كاشتراك لفظ الصورة الخ : الصورة مشتركة بين القريبة و  
البعيدة كما مضى والقوة بين الاستعداد قبال الفعلية ، والاقتدار  
اللغوى ، والامكان بين الخاص والعام ، والعقل بين الكلى والجزئى  
والوجود بين المفهوم والحقيقة .

قوله يذهب الى المختار الفاعل : يعنى يتوهم ان المراد اسم  
الفاعل ونريد ان نقول كل فاعل مختار له مبادئ اربعة فيرد الاشكال فى  
الحق تعالى اذ ليس له تعالى علل و مبادئ .

قوله وهذا يوهم التركيب : يعنى ان يجب فعل مضارع مشتق و  
اذا اعتبر الذات والحدث معافى المشتق فالمعنى انه تعالى شى و  
وجوب عارض عليه وهذا تركيب نعم لو لم يكن ذات فى المشتق لم يرد  
الاشكال اذا المعنى انه تعالى وجود واجبى و ليس المراد بالواجب ذات  
و وجوب بل نفس الموجوب .

قوله كل ما يتصوره العاقل الخ : ان رجع ضمير " هو " الى العاقل  
فالمعنى ان العاقل عين صورته الذهنية وهذا ما اراده القائلون بوحدة  
العاقل والمعقول والقائل به " فرفورىوس " وقال ابن سينا " تكلم  
فرفورىوس بكلام لا يفهمه هو ولا غيره " لكنى لعل مراد فرفورىوس شى صحيح  
لا غبار عليه والبحث فى الفلسفة ، فان مراده على الاجمال ان وجود الشئ  
متحد مع كماله الذاتى ، و شئته الشئ بصورته و فعليته ، والعلم فعلية  
و كمال النفس .

وان رجع الضمير الى ما الموصولة فالمعنى ان ماتصوره العاقل هو عين الشئ الذى تصورّه و ذاته لا شبحه و نقشه كما قيل و البحث فى الوجود الذهنى من الفلسفة .

قوله كل انسان ناطق من حيث هو ناطق : توضيحه ان مع قيد الحيثية الصغرى كاذبة اذا الانسان ناطق لا بشرط لا من حيث الناطقية اذا الناطق بحيث الناطقيه و جهة المفهوم لا يكون انسانا اذا الانسان مجموع مفهوم الحيوان و الناطق و المجموع بما هو مجموع غير الجزء بما هو جزء . و ان حذف الحيثية فالكبرى كاذبة اذ ليس لاشئ من الناطق بحيوان صادقا .

قوله زيد وحده كاتب : يرجع الى قضيتين : زيد كاتب و غيره ليس بكاتب .

قوله و تقضية التركيب و الاعراب : يعنى انا لوقلنا فى الشعر : و اللفظ بالافراد و التركيب . ابدى او الاعجام و الاعراب . لصح ايضا خصوصاً على طريق الامالة لكن تبديل الاعراب بالتعريف اطبع .

قوله و اصله تهذيب الخ : يعنى ان التعريب فى اللغة تهذيب الكلام من اللحن .

قوله و ان المجرد هو الله : يعنى يتوهم ان عكس الله تعالى مجرد الى قولنا المجرد هو الله . صحيح مع ان التجرد لا يختص به تعالى . قوله بخلاف سابقه : يعنى فى السابق الاخلال بالشرط و القيد و هنا ذهب الموضوع و اقيم غيره مقامه كما ترى فى مثال العاج اذا دخیل هو البياض عاجا و غيره .

قوله سوء تأليف؛ حيث ان الهدف فى البرهان التأليف الواقعى بين المقدمات وفى المغالطة باعتبار البرهان يسمى سوء التأليف، والهدف فى غير البرهان هو الاقناع والتبكيث وفى المغالطة باعتبار غير البرهان كالمغالطة عوض الخطابة والجدل فيسمى سوء التبكيث .

قوله فخلف وضع؛ مثاله ما ذكره فى الشرح قبل الاشعار من قوله كلما كانت الاربعة موجودة كانت الثلاثة موجودة وكلما كانت الثلاثة موجودة كانت فردا فلما كانت الاربعة موجودة كانت فردا اذا النتيجة هنا غير المقدمات وليست عينها حتى تكون مصادرة لكن القياس لا ينتج هذا بل النتيجة كلما كانت الاربعة موجودة فالثلاثة التى فى ضمنها فرد . والاشتباه انما حصل من غفلة ضمير (( كانت فردا )) فى الكبرى ومن هنا يمكن ارجاعه الى بعض الاقسام الماضية .

قوله قال المحقق الطوسى : يعنى ان القياس المشتمل على المصادرة متشكل من حدود اقل مما يلزم فى القياس فان اللازم فى القياس ثلاثة حدود الاصغر والاكبر والوسط وهذا اقل منها نحو : الانسان بشر والبشر حيوان فليس فيه حدا وسط اذا البشر عين الانسان وليس مفهومهما عليحدة فلم يتركب القياس من ثلاثة حدود . والصغرى خالية من الوضع والحمل لاتحاد مفهوميهما فلا وضع ولا حمل باعتبار الحمل الشائع الصناعى الذى هو هنا مناط القياس .

والقياس المشتمل على وضع ما ليس بعلة علة ليس باقل مما يلزم فى القياس لكن هذا القياس لا ينتج هذه النتيجة نحو ما مر من مثال الاربعة والفردية .

قوله وقد مثّل له العلامة الشيرازي: اى مثلاً القطب لوضع ما ليس بعلة علة بقول من احتج على امتناع كون الفلك بيضياً بانه لو كان الفلك بيضياً وتحرك على قطره الاقصر اللازم في مداره فضاء اكثر من حالة توقفه ( وهذا واضح بادنى دقة في الحركة على القطر الاقصر) لزوم الخلاء فيما زاد على محازى حدود راس الكرة والخلاء محال .

اذ من الواضح ان البطلان المفروض (على فرضه) لزوم من التحرك على القطر الاقصر واما لو كان بيضياً وتحرك على قطره الاطول فلا يلزم الخلاء لعدم لزوم فضاء اكثر وهذا واضح . فهذا القياس لا ينتج بطلان اصل كون الفلك بيضياً .

و هذا ختام الكلام في المباحث المنطقية والفلسفية والعرفانية اللازمة في شرح هذا القسم من المنظومة وسيتلوانشاء الله تعالى ابحاثنا الفلسفية المتعلقة بقسمة الحكمة من الكتاب والحمد لله اولا واخرا ونسئله التوفيق لما يحب ويرضى وان يجعل اعمالنا خالصة لوجهه الكريم .

قد وقع الفراغ صبيحة الاثنين يوم التاسع والعشرين من محرم الحرام سنة ١٣٩٠ في بلدة " شهبسوار " شمال " ايران " .

## محتويات الكتاب

الموضوع	الصفحة
مقدمة الشارح	٣
ديباجة الكتاب	٦
مقدمة الكتاب	٥١
في الدلالات	٨٣
في الكلى والجزئى	٨٩
غوص في المطالب	١١٥
في اقسام ما هو	١٣٣
في مشاركة الحد والبرهان في الحدود	١٣٦
في عدم اكتساب الحد بالبرهان	١٤٥
في عدم اكتساب الحد بالضد	١٤٦
في القضايا	١٥٠
في اقسام الحملية بحسب الموضوع	١٥٠
في بعض احكام الموضوع	١٥٣
في اقسام الحملية بحسب المحمول	١٥٥
في الموجّهات	١٥٦
في ارجاع الشيخ المتأله	١٥٨



## الصفحة

## الموضوع

١٦١	.....	في التناقض
١٦٢	.....	في نقايط الموجهات
١٦٣	.....	في بعض اقوال القدماء
١٦٥	.....	في العكس المستوى
١٦٨	.....	في عكس الموجهات
١٧٠	.....	في عكس النقيض
١٧٢	.....	في القياس
١٨٤	.....	في اقسام القياس
١٨٨	.....	في قياس الخلف والاستقراء
١٨٩	.....	في البرهان
١٩١	.....	في البرهان العلمى والائى
١٩٩	.....	في مقدمات صناعات اخرى
٢٠١	.....	في الجدل والمغالطة
٢٠٦	.....	محتويات الكتاب

# مؤسسة الاعلى فى طهران

## تقدم لكم :

- |   |   |
|---|---|
| ٢٠- قصيدة ام بتول                       | ١- اسرار الشهادة                        |
| ٢١- قصيدة ملاشينة                       | ٢- ايصال الطالب الى المكاسب             |
| ٢٢- الكامل فى التاريخ ١-١٣              | ٣- الأصول الاربعامة                     |
| ٢٣- المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الكريم | ٤- تاريخ النياحة على الامام الشهيد      |
| ٢٤- المعجم المفهرس لالفاظ وسائل الشيعة  | ٥- تأسيس الشيعة لعلوم الاسلام           |
| ٢٥- مقتل ابى مخنف                       | ٦- تعليقة الهيدجى على المنظومة          |
| ٢٦- مقتل الحسين ( ع )                   | ٧- شرح المنظومة للكرامى                 |
| ٢٧- مثير الاحزان                        | ٨- حق اليقين فى معرفة اصول الدين        |
| ٢٨- المنظورات الحسينية                  | ٩- دائرة المعارف ١-٣٠                   |
| ٢٩- المقباس الجلى                       | ١٠- ديوان الفتاوى ( شعر )               |
| ٣٠- المعارف الجليلة                     | ١١- الروضة الدكسنية ( شعر )             |
| ٣١- مقصود الطالب                        | ١٢- السعة و الرزق                       |
| ٣٢- مصحف كريم                           | ١٣- سيد الشهداء ابو عبد الله الحسين     |
| ٣٣- مكارم الاخلاق                       | ١٤- شرائع الاسلام ١-٤                   |
| ٣٤- نهج البلاغة - عبده                  | ١٥- شرح الصحيفة السجادية                |
| ٣٥- نهج البلاغة - صبحى صالح             | ١٦- الطريق القويم الى جنة النعيم        |
| ٣٦- النصاريات الكبرى ( شعر )            | ١٧- عيون اخبار الرضا ( ع )              |
|   | ١٨- عجائب احكام امير المؤمنين ( ع )     |
|   | ١٩- الفصول المهمة فى معرفة الأئمة ( ع ) |
| ٣٧- هل تعرف الصلاة                      |   |



## هوية الكتاب

الاسم	: شرح منظومة السبزواري
المؤلف	: الشيخ محمد علي الكرامي
الناشر	: مؤسسة الاعلمي - طهران
المطبعة	: مطبعة الاحمدى - طهران
المجلد	: صحافى سماعى
العدد	: ١٠٠٠ نسخه
الطبع و سنتها	: الطبعة الاولى سنة ١٣٦٨
الثمن	: ٩٠٠ ريالا



تهران - ناصر خسرو - كوچه حاج نايب  
پاساژ خاتمی - طبقه دوم